HISTORIA SAGRADA
HISTORIA POPULAR

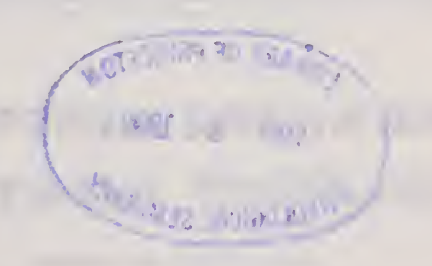
Historia de Israel desde
los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)

CIEETS



Jorge Pixley

HISTORIA SAGRADA, HISTORIA POPULAR



Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA


LIBRARY OF PRINCETON
MAY 3 1990
THEOLOGICAL SEMINARY



HISTORIA SAGRADA HISTORIA POPULAR

Historia de Israel desde
los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)

Jorge Pixley

CIEETS



EDICION GRAFICA : Jorge David Aruj
PORTADA : Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Oscar Jiménez Ardón

933
P964h Pixley, Jorge: Historia sagrada, historia popular: historia de Israel dsde los pobres 1220 A. de C.— 135 D. de C./ Jorge Pixley
1. ed. — San José: DEI, 1989
128 p.; 21 cm. — (Colección lectura popular de la Biblia)

ISBN 9977-904-94-4
1. Biblia — Historia. 2. Israel — Historia
I. Título. II. Serie.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-904-94-4

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION ESCRIBIR A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR

Contenido

Presentación

Esta es una breve presentación de la historia de Israel durante el período bíblico. Israel, el objeto de estudio, se define por tres coordenadas:

1) Cronológicamente, por el período desde Moisés hasta Simón bar Cojba, aproximadamente 1220 a.C. a 135 d.C. Esto excluye, por un lado, los antecedentes patriarcales, y, por el otro, la derivación de esta historia en el pueblo judío y en la iglesia cristiana.
2) Geográficamente, esta historia se limita a los confines de la tierra de Palestina. Excluye, por lo tanto, las historias de los antiguos grupos judíos que vivieron fuera de esa tierra, en Babilonia, Persia, Egipto y otros lugares.
3) Sociológicamente, entendemos que Israel durante estos mil trescientos años fue un proyecto de nación campesina que luchaba por sobrevivir y por darse las estructuras indispensables para esa sobrevivencia.

Esta definición de Israel no es evidente. El mismo desarrollo del relato tendrá que justificarla.

El autor de esta obra es profesor de Biblia en un seminario teológico, y esta historia se ha escrito con fines pedagógicos. Sus destinatarios privilegiados son pastores, maestros de escuelas bíblicas, delegados de la palabra, y seminaristas. Quiere ofrecer a personas que tienen un conocimiento mínimo de los libros bíblicos y una fe en el Dios de la Biblia, un marco histórico para leer con mayor inteligencia estos libros que les son sagrados. Por esta razón dedicaremos algún espacio a situar históricamente los libros bíblicos, más espacio de lo que sería necesario en una historia de Israel religiosamente desinteresada. Pero estamos convencidos de que la historia de Israel es útil y valiosa para quienes no son creyentes, y el autor cree haber escrito un libro que podrá leerse con provecho y sin ofensa por quienes no creen en la providencia de Dios.

La intención pedagógica de este libro impone criterios de simplificación y brevedad. Los científicos aún debaten algunos temas que se presentan aquí sin la justificación que sería necesaria en una obra dirigida para investigadores de la historia bíblica. Para facilitar el procesamiento de estos grupos por el gremio de los académicos, hemos añadido un apéndice donde constan las deudas más importantes del autor con historiadores científicos.

Capítulo I

Claves de Interpretación

Queremos entender el sentido de los sucesos de la historia de Israel. Y el sentido de la historia no salta a la vista desde su superficie. Para descubrir su sentido hace falta explorar debajo de la superficie de los eventos. En los documentos que deja cualquier historia siempre existen intereses que ocultan el sentido de los sucesos. En estas circunstancias la búsqueda del sentido toma a veces características detectivescas. La historia de Israel no está exenta de estos problemas. Los libros de la Biblia, que son los documentos principales para la historia de Israel, también reflejan el trabajo de ocultamiento a que hemos hecho referencia.

Siendo esto así, necesitamos claves para interpretar los textos, como la clave que sirve para descifrar un mensaje escrito en forma oculta, o como la llave que puede abrir un espacio que está cerrado por una puerta. Proponemos dos claves, una teológica y la otra sociológica:

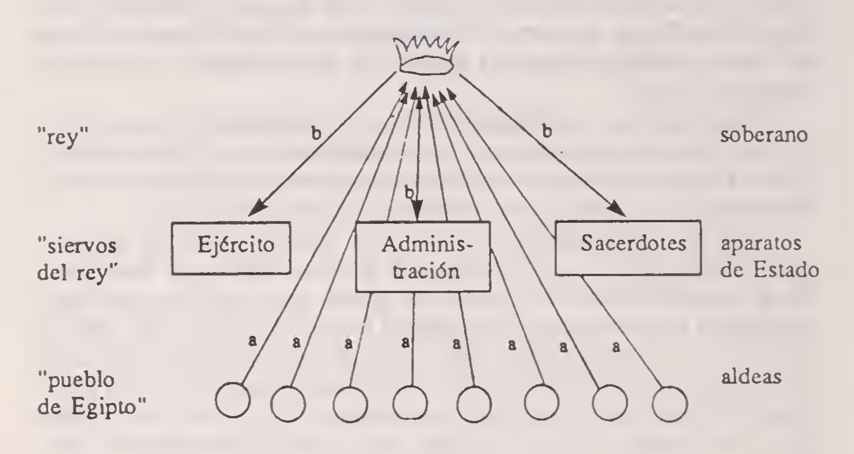
a) *Una clave teológica, el éxodo.* La salida o éxodo de la servidumbre en Egipto no es en la historia de Israel un evento cualquiera. Es el evento fundante del pueblo de Israel. Esto significa que Israel contaba su historia a partir del éxodo (I Reyes 6.1, Dt. 9.7, Jue. 19. 30, Jer. 7.25, etc.). Pero significa más. Significa que el éxodo es para Israel un evento revelatorio. A partir del éxodo Israel conocerá a Dios como Yavé, el Dios que los sacó de la esclavitud: "Yo, Yavé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre" (Ex. 20.2; ver también Os. 11.1; 12.10; 13.4; Dt. 6.12; 13.6; Jue. 2.1; I Reyes 12.28, etc.). Pues bien, "Dios" es una palabra sumamente peligrosa, que se ha usado y se sigue usando de una forma engañosa para hacer referencia al "mismo" creador y ser supremo concebido de maneras muy diversas. En Israel su referencia correcta siempre fue al Dios que redimió a Israel de la esclavitud en Egipto. Todo dios que no fuera un salvador de los pobres no era el Dios verdadero de Israel.

Usaremos esta clave para desenmascarar el lenguaje ideológico en los textos bíblicos. Un dios que legitima la opresión de los campesinos, por más solemne que se presente su culto, no es el Dios verdadero. Pues el Dios verdadero es únicamente aquel que oye el clamor de los oprimidos y los libera de su opresión.

b) *Una clave sociológica, el modo de producción asiático o tributario.* En la confesión formal del israelita que ofrecía a Yavé los primeros frutos de su cosecha reconocía que Israel era un pueblo que había sido liberado de la servidumbre y la opresión por Yavé (Dt. 26. 6-9). Esta conciencia de ser un pueblo pobre y oprimido, que lucha con la ayuda de Yavé por su vida, es fundamental. Yavé es el Dios verdadero que oye el clamor de los oprimidos e Israel es el pueblo de Yavé que depende de Yavé para el éxito de sus luchas por su liberación.

Para identificar a los oprimidos dentro de las sociedades de Palestina antigua es preciso conocer la dinámica que sostenía esas sociedades. Existieron a lo largo de los siglos de la historia de Israel muchas variantes sociales, pero todas son variaciones sobre un mismo tipo, cuya estructura es preciso entender de entrada.

Encontramos una descripción sencilla del tipo de sociedad que prevaleció en todo el antiguo cercano Oriente en Gén. 47.13-25, referida a Egipto. Representaremos gráficamente las relaciones sociales de Egipto en un esquema sencillo:



Es frecuente en el libro del Exodo presentar la sociedad egipcia con una lista de tres elementos, el rey, los siervos del rey, y el pueblo (por ejemplo, Ex. 9.14). Veamos estos elementos que componían todas las sociedades del antiguo Cercano Oriente.

El pueblo era la masa campesina que componía el grueso de la población. Vivía en pequeñas aldeas, que se representan en nuestro diagrama con los círculos en la base. Las aldeas eran las unidades

productivas de la sociedad (y no haciendas, familias, o fábricas, por mencionar otras formas de organizar la producción básica de una sociedad). Cada aldea era más o menos autónoma, produciendo aquello que requería para satisfacer sus propias necesidades. Tenía poca relación con las otras aldeas. Cada aldea cultivaba sus granos básicos y criaba sus animales para su leche y su lana. La aldea expresaba su unidad como la de un linaje común. El gobiebro interno de la aldea estaba en las manos de consejos de "ancianos", los jefes de familias. Lo común era que las tierras de la aldea fueran propiedad común de la misma. Serían asignadas por los ancianos según la capacidad de cada familia para trabajarlas.

El rey de Egipto era el dueño titular de todas las tierras, de todos los animales y de todas las personas del país. Pero es evidente que no podía ejercer una posesión efectiva sobre tierras, ni animales, ni personas. Su título de propiedad se expresaba concretamente en el tributo que exigía de cada aldea (flechas "a" del diagrama), un tributo que en el caso de las tierras era la quinta parte de las cosechas de la aldea. En el caso de las personas, el tributo se cobraba en períodos de trabajo en los proyectos de construcción del rey. Durante el gobierno de un rey sabio el sistema tenía cierta reciprocidad, pues a cambio de los tributos que las aldeas ofrecían al rey recibían la protección del ejército, el beneficio de las obras de control de inundaciones y de caminos, y la celebración dignamente suntuosa de las fiestas religiosas. Pero todo el poder estaba en manos del rey, de modo que un rey insensato podía volverse tiránicamente opresivo.

Los siervos del rey eran los empleados de la corona que cumplían la voluntad del rey. Servían a la voluntad o a capricho del rey, y recibían a cambio sus provisiones del tesoro real (flechas "b" del diagrama). Era necesario para mantener la estabilidad del reino un ejército fuerte para defender al Estado contra peligros desde afuera y desde adentro de la nación. Los oficiales del ejército servían al placer del rey, eran literalmente sus siervos. Para cobrar y distribuir los tributos eran indispensables todo un aparato de administración civil. Los administradores (ministros de Estado, contadores, escribas, etc.) eran también siervos del rey.

Conviene considerar con cuidado la absoluta necesidad de un aparato religioso en este sistema (los "sacerdotes" del diagrama). En esta sociedad de una manera o de otra todos eran esclavos con la sola excepción del rey. Aún la familia del rey estaba sujeta a su voluntad absoluta. Dentro de la sociedad, entonces, el rey ocupaba un lugar único. La experiencia de sus súbditos era que el rey era un dios mortal. Pero esa limitación, su mortalidad, revelaba la fragilidad de su posición divina y hacía muy necesario un aparato religioso que celebrara la grandeza de la nación y dentro de ella el lugar único e indispensable del rey-dios. El aparato religioso dentro de una sociedad "asiática" o

tributaria está directamente vinculado a la persona del rey. Así como el rey es General del ejército, es también el Sumo Sacerdote que ordena y controla toda la actividad religiosa. Necesita profetas y teólogos para elaborar una teología que justifique su dominación absoluta. Y necesita sacerdotes y templos suntuosos para celebrar con gran pompa las fiestas que confirmen el éxito del sistema.

Todas las sociedades que entran en la historia bíblica de Israel se pueden entender como modificaciones de este sistema. De manera que este esquema y el sencillo diagrama con el que lo hemos representado serán la clave sociológica para leer la Biblia.

Capítulo II

Los orígenes de Israel como nación de tribus

Canaán pre-israelita

Hemos puesto como la fecha para el comienzo de la historia de Israel el año 1220 a.C., la fecha estimada del éxodo. Pero según cualquier teoría de los orígenes de las tribus de Israel, y existen tres teorías principales que pronto veremos, los antepasados de las tribus vivían ya en Canaán, o por lo menos una buena parte de sus antepasados. Conviene, pues, examinar la población de Palestina antes de la formación de Israel, en el siglo XIV (de 1400 a 1300 a.C.).

Palestina en esta época se conoce por dos medios. Por un lado, mediante las excavaciones de los montículos de las antiguas ciudades, de los cuales es posible estimar cuántas ciudades estaban pobladas y cuánto era su población. La otra fuente es una colección de cartas de la cancillería egipcia, cartas que fueron descubiertas en una localidad de Egipto que se llama Tel-el-amarna. Parte de eta correspondencia diplomática consta de intercambios con los reyes de las ciudades-estados de Palestina, que estaba durante este siglo bajo el dominio del imperio de Egipto.

Lo más importante que se revela de estas fuentes es que la población de Palestina estaba concentrada en las partes bajas del país, en la llanura que bordeaba el Gran Mar o Mar Mediterráneo y en el Valle de Yisreel, que corta la cordillera central al nivel del Monte Carmelo y del Mar de Galilea. Estas eran las partes más fértiles del país, y eran además el sitio por donde pasaban los caminos que transitaban las caravanas de comerciantes. La cordillera central, que de norte a sur se conoce como los montes de Galilea, Efraim y Judá, eran en este tiempo una zona de bosques y matorrales, poblados por animales salvajes incluyendo leones. Había unas pocas ciudades en las montañas, de las cuales las más importantes en esta época eran (de norte a sur) Jazor, Siquem y Jerusalén. El mapa en la página 17 busca presentar esta situación.

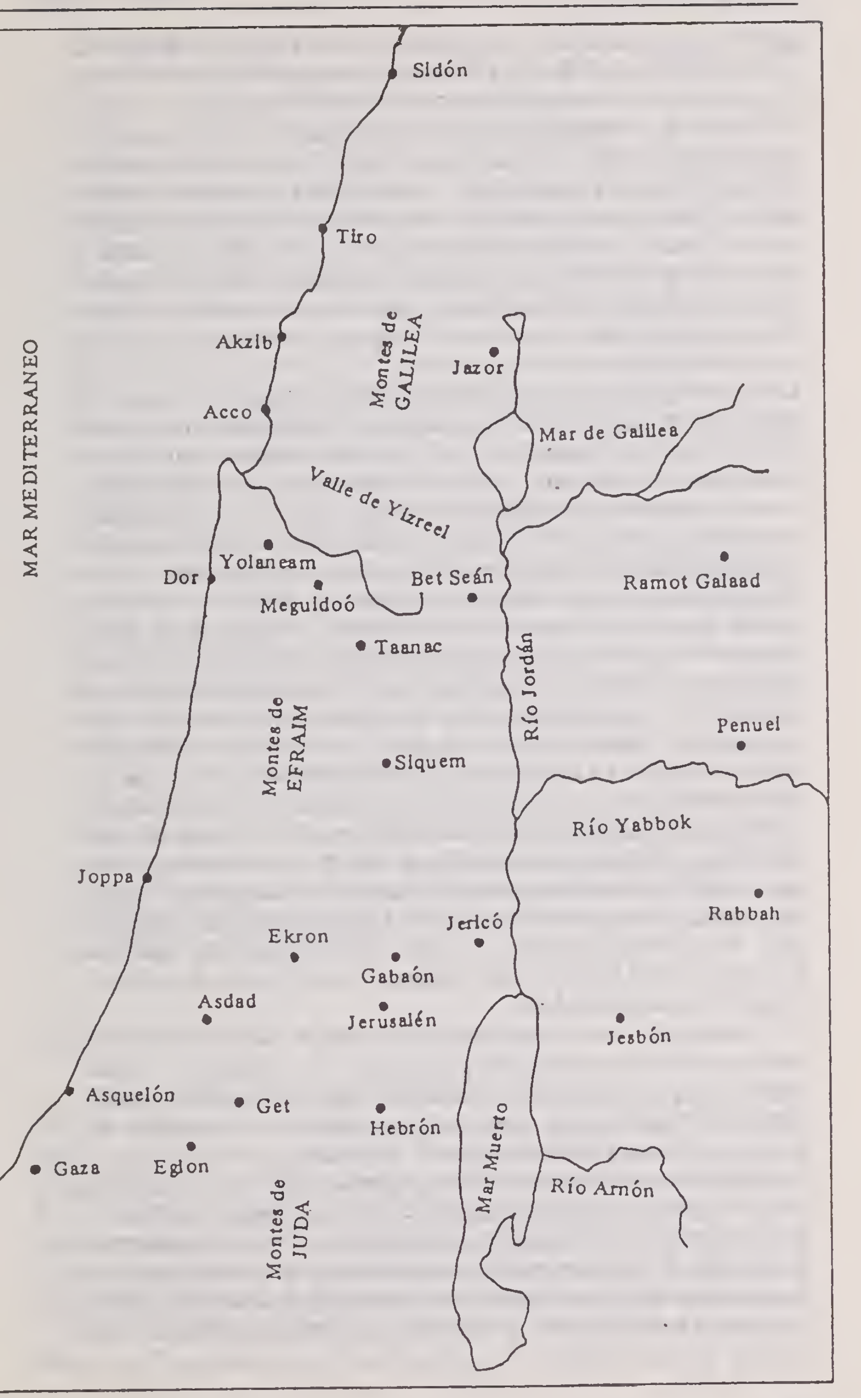
Las cartas de Tel-el-amarna dan una idea de la situación política del siglo XIV en Palestina. El territorio estaba dividido en muchos reinados pequeños, la mayoría de los cuales constaban simplemente de una ciudad (como Dor o Taanac) que controlaba las aldeas vecinas y vivía del tributo que recogía de ellas. Otra fuente de ingresos eran los derechos de aduana o pasaje que se cobraba a los mercaderes que transitaban las vías que cruzaban el territorio. Todos estos reyes eran súbditos de Egipto, al cual pasaban tributos. Pero existía entre ellos un estado casi permanente de conflicto. Además, todos estaban plagados por levantamientos de *apiru,* rebeldes que reflejaban un descontento social.

Teorías científicas de la emergencia de Israel tribal

Los exegetas o estudiosos de la Biblia, han propuesto básicamente tres teorías científicas para explicar el surgimiento de Israel como una alianza de tribus hacia fines del siglo XIII a.C. Antes de repasarlas conviene señalar que todos reconocen una diversidad en los elementos que pasaron a formar la nación Israel y que por ende todas las teorías tienen una medida de verdad. Lo que está en juego al optar por una de las teorías es saber qué elemento contribuyó a la unidad de la nación tribal Israel. Es decir, que es obvia la diversidad de las varias tribus. Pero como por su misma organización tribal carecían de un Estado que pudiera imponer su unidad nacional, ¿de dónde surgía la conciencia de unidad que sin duda era un hecho?

1) Teoría de una unidad racial primitiva. Algunos exegetas, entre los que se destacan Yehezkel Kaufmann de Israel y John Bright de los EE.UU., consideran que había suficientes vínculos de familia entre las tribus para explicar la unión de las tribus. Las historias de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob suponen ya una conciencia de familia entre las tribus, que dicen descender de los doce hijos de Jacob (Gén. 30). Es evidente cuando uno examina relatos sobre la incorporación de Gabaón (Jos. 9), Siquem (Gén. 34), y Jerusalén (II Sam. 5) que importantes elementos de las tribus no descendían del tronco familiar común representado por Abraham. Pero estos exegetas creen que con todo eso aún es posible explicar la unidad nacional por un parentesco común de grandes elementos de las tribus.

Hay que sospechar, desde la perspectiva de los pobres, de la apoliticidad aparente de esta teoría. El pueblo de Dios habría tenido un origen "natural" que no derivó de acciones humanas. La hostilidad entre Israel y Canaán se tendría que explicar, humanamente hablando, como un conflicto racial. Aparte del hecho de


Sidón
Tiro
Akzib
Acco
Montes de GALILEA
Jazor
Mar de Galilea
MAR MEDITERRANEO
Valle de Yizreel
Yolaneam
Dor
Meguldoó
Bet Seán
Ramot Galaad
Taanac
Río Jordán
Montes de EFRAIM
Penuel
Siquem
Río Yabbok
Joppa
Rabbah
Jericó
Ekron
Gabaón
Asdad
Jerusalén
Jesbón
Asquelón
Get
Hebrón
Mar Muerto
Gaza
Eglon
Río Arnón
Montes de JUDA

que tanto Israel como los cananeos hablaban el mismo idioma, "la lengua de Canaán" (Is. 19.18), esto hace los privilegios de Israel, como pueblo de Dios, una decisión arbitraria de Dios.

2) Teoría que encuentra la unidad de Israel en su práctica del pastoreo de animales. Esta teoría sociológica de la unidad primitiva de Israel ha sido desarrollada en Alemania por Albrecht Alt, seguido luego por Martin Noth. Postula la oposición entre Canaán e Israel como el conflicto entre quienes cultivaban la tierra y quienes se dedicaban a pastar animales en ella. Las tribus de pastores se habrían unido con el tiempo por un común estilo de vida y para hacerle frente a los campesinos que usaban la tierra para cultivos vegetales.

Las historias patriarcales revelan una coexistencia en Canaán de ganaderos como Abraham con reyes de poblaciones campesinas como el rey de Guerar (Gén. 20). La historia sobre conflictos y entendimientos en torno a pozos de agua entre Isaac y los habitantes de Berseba, sería un reflejo de esta coexistencia normalmente pacífica (Gén. 26.15-25). En un principio bastarían acuerdos para que durante el verano (temporada de secano) los pastores usaran los campos ya cosechados, mientras que durante el invierno, cuando estaban sembrados los campos, se retirarían a las zonas semidesérticas del país. Además usarían los cerros que estaban sin cultivo para pastar sus rebaños. Con el correr del tiempo y el aumento de la población habrían entrado en conflicto para controlar las mejores tierras del país. Estos conflictos serían los que se describen en Josué 1-11 y a lo largo del libro de los Jueces. Esta teoría tiene su atractivo, pues explica la base social del conflicto entre los israelitas y los cananeos. Se le ha criticado, sin embargo, con la observación de que casi no se conocen pueblos que se dediquen exclusivamente al pastoreo, tarea que usualmente se combina con el cultivo de la tierra. También resulta un problema para esta teoría explicar por qué estos pastores de Palestina acogieron a los hebreros que llegaron desde Egipto después del éxodo de la esclavitud allí.

3) Insurrección campesina. Recientemente se ha elaborado con base científica una teoría que propone que la unidad de las tribus se debe a su común rebelión contra los reyes de las ciudades de la tierra de Palestina. La teoría está asociada con el nombre del exegeta norteamericano Norman K. Gottwald.

Para entender esta teoría conviene regresar a nuestro modelo del modo de producción tributario. Las aldeas que formaban la base de la sociedad, muy bien podían subsistir sin el rey y sus aparatos de Estado. Y la insurrección campesina que se postula como la base de la unidad tribal habría sido el rechazo de la dominación de los reyes a nombre de la sociedad campesina igualitaria. Las

condiciones que provocaron rebeliones en diferentes partes del territorio de Palesina eran los conflictos perpetuos. Los reyes no podían garantizar la seguridad de las aldeas.

Y la posibilidad de rebeliones estaba dada por la presencia de amplias zonas despobladas en las montañas de Palestina. Una pequeña migración podía poner a la población de cualquier aldea en una zona despoblada que podía ser talada y sometida a cultivo. Además, el siglo XIV vio la introducción de dos avances tecnológicos que facilitaron estas migraciones. Por un lado el descubrimiento de la cal como material apto para forrar las cisternas que se usaban para almacenar agua. Y por otro el comienzo del uso del hierro para implementos de trabajo, desplazando al bronce.

Tenemos en los textos bíblicos una historia de migración desde la llanura para asentarse en la montaña, la historia que se cuenta en Jue. 17-18 acerca de la tribu de Dan. Esta teoría postula que varios de los relatos de "conquista" en los libros de Josué y Jueces serían incidentes que habrían surgido de migraciones similares.

Desde el punto de vista del historiador la gran ventaja de esta teoría es que permite explicarse cómo el grupo que salió de la servidumbre en Egipto vino a contribuir su historia como la historia oficial para toda la nación. ¡Todos habrían vivido experiencias similares en su pasado! También le da a la fe de Israel en un Dios que libera a los oprimidos una base material en movimientos sociales de liberación. Se explicaría así el mandamiento de no tener otros dioses fuera de Yavé, pues otros dioses podían legitimar una vuelta a la servidumbre a reyes humanos.

La dificulltad de esta teoría es la ausencia de textos que hablen de insurrecciones en Canaán, quedando en los textos solamente la memoria de la insurrección en Egipto. Esto tiene que explicarse por el trabajo intencional de borrar una memoria subversiva una vez que Israel había dejado de ser una nación tribal para aceptar reyes (después de David).

El Exodo como evento histórico

El libro bíblico que lleva el nombre del Exodo narra cómo bajo Moisés, el profeta de Yavé, un grupo mixto de gente al servicio del rey de Egipto salió a buscar una tierra que fluyera leche y miel. La primera pregunta que hacerle al texto es, ¿quiénes salieron de la servidumbre? Ex. 1.9 y otros textos hablan de "los hijos de Israel". Pero Ex. 1.15 y otros textos hablan de los "hebreos". Pues bien, "hebreos" no es otra cosa que los *'apiru* que conocimos en Canaán como el nombre que se le daba a grupos rebeldes que no se sometían a las leyes de los reyes. A esto añadimos el dato de Ex. 12.38 de que "salió con ellos gente de toda clase" podemos entender que en el evento histórico quienes

salieron de la servidumbre no eran una gran familia sino un sector de la clase social que componía la base de la sociedad egipcia, el campesinado. Eran "hebreos" porque se rebelaron contra las faenas de construcción que les impuso el rey Ramsés II.

Y su salida de la servidumbre la realizaron bajo la dirección de Moisés, profeta de Yavé, el Dios que tomaba partido con los oprimidos para su liberación. Probablemente esta gente campesina no se hubiera animado a su migración revolucionaria sin una religión de este tipo. La revolución para ellos se convirtió en un acto religioso. La lucha contra el rey era una lucha de los dioses, por un lado, el Faraón que decía tener derecho a la vida de todos los egipcios, y por el otro Yavé, que escuchaba el clamor de los oprimidos. De ahí que para mantener fidelidad con su movimiento revolucionario había que deberle lealtad solamente a Yavé entre todos los dioses. Cualquier otro dios podía llevarlos nuevamente a la servidumbre; Yavé los liberaba.

Una vez llegados a Palestina, los "levitas", como dieron en llamarse quienes siguieron a Yavé y a Moisés, se encontraron con una multiplicidad de movimientos campesinos instalados en los montes donde se podían escapar de la dominación de los reyes de las llanuras y los valles. El resultado de esta fructífera unión fue la creación de la nación de tribus llamada Israel, que se confesaba el pueblo de Yavé, el Dios que había sacado a "sus padres" de la servidumbre en Egipto.

La organización de la nación

Lo característico de todos los movimientos de insurrección y migración que formaron la nación Israel, fue el rechazo a los reyes (ver Jue. 8.22-23; 9.7-15). Y como la monarquía era la única forma de estado que en ese tiempo se conocía, esto significaba un rechazo del Estado. Para los cananeos esto probablemente hacía de los israelitas "siervos que andan huidos de sus señores" (I. Sam. 25.10). Pero la vida israelita estaba ordenada. Y ese orden lo daban las leyes populares que se le atribuían a Yavé, y de los que se decía que Yavé se los había revelado a Moisés en el Sinaí.

Decimos que estas leyes eran populares porque, a falta de autoridades estatales, eran administradas por los ancianos de los pueblos. También decimos que eran populares en el sentido de que no se preservaban en forma escrita sino que se transmitían por tradición oral en los pueblos. El caso de Booz y la heredad de Elimélek de Belén es un magnífico ejemplo (Rut. 4.1-12). La ley popular israelita prohibía la venta de las tierras de un israelita a otra persona (esto se codificó luego en Lev. 25.23-31). También tomaba medidas especiales para evitar que la propiedad de quien muriera sin hijos pasara a otra familia (Dt. 25.5-10). En el caso de Elimélek este era el problema, que murió

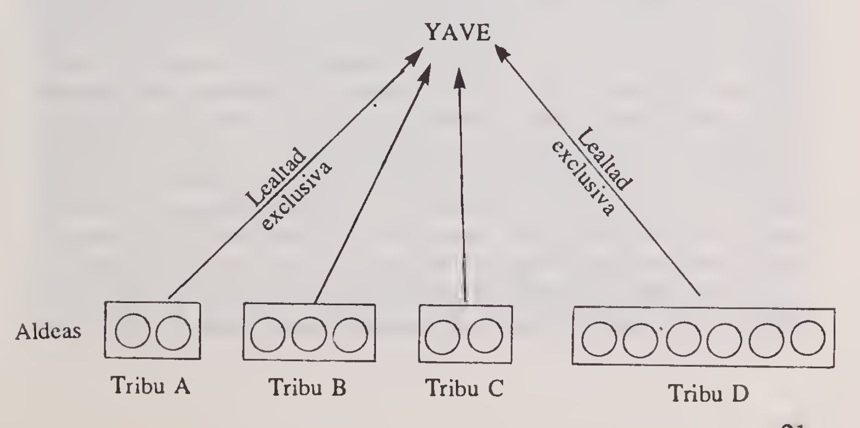
sin dejar descendencia. Booz su pariente tomó sobre sí el derecho y la responsabilidad de perpetuar la familia. Pero para hacerlo tuvo que comparecer ante un jurado de ancianos y demostrar su derecho y anunciar sus intenciones.

La interrelación entre los israelitas se contemplaba de la misma manera como la organización interna de las aldeas en todas las sociedades de la época, por parentezco. Las llamadas tribus no eran más que enormes familias. Y, por lo menos en teoría, las tribus estaban entrelazadas por su descendencia de los hijos de Jacob. De este modo la unidad familiar era real, pero era el resultado de una unidad revolucionaria previa y no, como postula el Profesor Kaufmann, la causa de la unidad de las tribus.

La defensa de las tribus se realizaba por llamamiento de guerreros voluntarios en tiempos de amenaza exterior. El caso más claro es el de las milicas convocadas por Débora para luchar contra los cananeos al mando del rey Sísara (Jue. 5). Pero las guerras lideradas por Gedeón (Jue. 6-8) y Jefté (Jue. 10-11) son del mismo tipo. Esto hacía contraste con los ejércitos profesionales de los reyes cananeos. Una desventaja militar de Israel era la falta de caballos y carros de combate, imposibles de sostener para un ejército voluntario como el de las tribus.

Yavé Dios era el rey de las tribus de Israel (Jue. 8.22-23; I Sam. 8.7; Nú. 23.22; Dt. 33.4-5). En términos prácticos, esto significaba que los campesinos de Israel no pagaban tributos a nadie. El único tributo que ofrendaban eran las primicias de sus rebaños y de sus granos que ofrendaban a Yavé. En los sacrificios más corrientes, los *zebajim* y los *sèlamim,* el animal sacrificado se compartía entre el sacerdote, el ofrendante y sus invitados, y Dios (la parte que se consumía en fuego). La descripción más extensa de los sacrificios de Israel se encuentra en Lev. 1-7. Esto quiere decir que las tribus no se entregaban para uso de otro, sino que se compartían en una gran celebración en la que Dios también tomaba parte.

En resumen, podemos representar gráficamente de la siguiente manera la organización social de Israel tribal:



Los patriarcas pre-israelitas

Cuando las varias tribus de israelitas en Canaán aceptaron como suya la historia de la liberación de la esclavitud (=el éxodo) no rechazaron su propia pre-historia. Las tradiciones acerca de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob conservan la memoria de líderes de las tribus de un momento antes de la formación de la alianza tribal llamada Israel.

Muy poco se puede desprender de estos relatos acerca de la pre-historia de las tribus. Observamos que Isaac está definitamente vinculado con la región semi-desértica del sur de Palestina. Ya que en la distribución tradicional de tierras en Jos. 13-19 se da este territorio a la tribu de Simeón es probable que estas tradiciones sean de esa tribu.

Siguiendo la misma argumentación, Jacob pertenece a las tribus centrales de Israel, Efraim y Manasés. Y Abraham pertenece a la tribu de Judá. El vínculo geneológico que hace a Abraham padre de Isaac y abuelo de Jacob fue una forma de reafirmar la unidad de las tribus.

Capítulo III
Surgen reyes sobre las tribus de Israel

Saúl organiza un ejército profesional. Reacción profética

En la segunda mitad del siglo XI surgieron en el seno de las tribus de Israel caudillos vitalicios que tomaron el título de rey *(melek)*. Según los textos que describen el incidente, fue una respuesta a presiones internas y externas. El problema interno que se menciona es la corrupción de los jueces carismáticos en la administración de justicia (I S. 8.5). Investigaciones recientes sobre la agricultura que se practicaba en las montañas de Efraim y Judá (David C. Hopkins, Frank S. Frick) sugieren otra causa que nuestros textos no mencionan. La agricultura de las montañas de Palestina era intensiva, pues exigía el uso de terrazas en las laderas que eran de difícil construcción y mantenimiento. Otra característica era su precariedad por depender de las lluvias que en esa zona no presentan suficiente regularidad para garatinzar un beneficio anual. Y, por último, la calidad mediana de los suelos exigía dejarlos en reposo (barbecho) cada segundo año. En esta situación cada aldea buscaba diversificar sus cultivos, combinando plantas perennes, principalmente el olivo y la vid, con las plantas anuales que producían los granos básicos, trigo y cebada. Una vez lograda la construcción de las terrazas y las excavaciones de las cisternas en la roca, a base de trabajos arduos y lentos, se lograría una producción más o menos estable. En estas condiciones comenzaría a realizarse una acumulación de excedentes, que sería, sin embargo, desigual. La acumulación sería mayor en micro-zonas de mayor fertilidad de los suelos con pendientes expuestas al occidente donde caían más lluvias. Es el contexto en el cual surgirían como caudillos los jefes de las principales familias de estos pueblos. Por razones

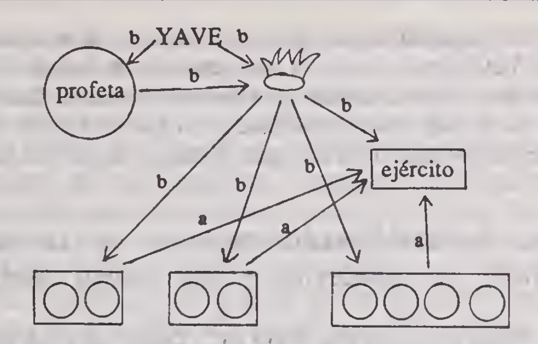
económicas (la distribución de los excedentes), políticas (la cohesión familiar en torno al "padre") y militares (defensa contra pueblos menos favorecidos) esta situación favorece el surgimiento de estructuras proto-estatales. Procesos similares se han observado por antropólogos en Africa.

Pero la razón principal que aparece en los textos bíblicos por el surgimiento de la monarquía fue la presión externa montada por los filisteos desde mediados del siglo XI. Este pueblo había venido del mar para imponerse a las ciudades de la llanura que está situada entre las montañas y el mar, especialmente las cinco ciudades de Gat, Gaza, Asquelón, Ekrón y Asdod. Desde allí organizaron ejércitos fuertes con caballos y carros y establecieron guarniciones militares en las montañas para recoger tributos de los israelitas. La organización voluntaria de defensa de las tribus de Israel tuvo dificultad en hacerle frente a esta fuerza. Esta presión externa se combinó con las fuerzas internas antes mencionadas para crear un clima favorable a la centralización política.

Fue el benjaminita Saúl quien logró aprovecharse de la situación. Saúl surgió a la luz pública cuando encabezó a los voluntarios de las tribus en la defensa contra las amonitas (I Sam. 11). Es decir, actuó como los "jueces" militares en tiempos anteriores, como Débora y Gedeón. Pero, hubo ahora un fuerte movimiento para convertirlo en rey sobre Israel. De esa manera se lograría un ejército permanente para encargarse de la defensa de la nación. Todo culminó, según I Sam. 11, con su coronación por los representantes de todo el pueblo en Guilgal.

Saúl organizó un ejército que inicialmente contaba con tres mil hombres. Retó a los filisteos matando al gobernador militar que ellos mantenían en las montañas de Efraim (I Sam. 13.2-3). Tal como se puede apreciar por el resumen de su gestión que se encuentra en I Sam 14. 47-52, Saúl incorporó a su ejército todo hombre fuerte y valeroso que encontraba, y con ellos se dedicó todo su reinado a la guerra.

Según nuestros textos Saúl fue declarado "rey" por las tribus. No obstante, es importante notar los límites de su gestión. No tenía, como solían tenerlo los reyes de la antigüedad, ni sacerdocio oficial con su templo ni un aparato civil desarrollado para cobrar impuestos. Esta carencia se manifiesta en la falta de una ciudad capital. Aparentemente, siguió viviendo en su pueblo, Guibeá de Benjamín, un pueblo que probablemente ni siquiera tenía murallas. La falta de una capital segura impediría el desarrollo de un aparato completo de estado. La interpretación más natural de I Sam 22.7 sería suponer que Saúl tenía un comienzo de acumulación de tierras reales, lo cual empata con lo dicho anteriormente sobre las condiciones para el surgimiento de caudillos en las montañas. Pero es probable que su ejército pudo mantenerse en buena parte del botín que lograba en sus constantes guerras. El efecto es un estado aún incipiente, que podemos diagramar de la siguiente manera:



aldeas organizadas por tribus

Las flechas "b" representan líneas de autoridad. Yavé sigue siendo el Rey máximo, ante cuyas leyes Saúl tiene que someterse, y cuyo mensajero, el profeta Samuel, tiene autoridad sobre Saúl. Las flechas "a" representan el tributo de las tribus, que se le rinde más al ejército en la forma de jóvenes valientes para la guerra que al propio rey. En este momento no es evidente que hayan existido clases sociales, unas sujetas a otras. Había diferencias en una división del trabajo entre quienes producían (las aldeas) y quienes se dedicaban a la defensa (el rey y el ejército), sin que aparezca una clase ociosa.

La reorganización de las tribus para otorgarse un ejército con calidad profesional representaba, a los ojos de quienes mantenían una memoria clara de la revolución encabezada por Yavé y por su profeta Moisés, un paso peligroso de retroceso en la dirección de la servidumbre egipcia. Nuestros textos, que no parecen documentos contemporáneos sino el fruto de mucha reflexión durante muchos años, hacen del profeta Samuel el vocero de quienes anunciaron este peligro. Vale la pena estudiar los capítulos I Sam 8 y I Sam 12 para conocer estas advertencias.

Según I Sam 8, Samuel inicialmente rechazó la propuesta de los ancianos de las tribus que les diera un rey. Repitió el argumento de Gedeón en el sentido de que nombrarse un rey "como todas las naciones", era repudiar la monarquía de Yavé (I Sam 8.4-7). Sin embargo, actuando como profeta en nombre de Yavé, autorizó el nombramiento de un rey, no sin antes advertir que Israel con ello entraba por un camino peligroso que terminaría en su servidumbre (I Sam. 8.10-17).

I Sam 12 nos presenta el discurso de despedida de Samuel antes de su muerte (a pesar de que todavía vive unos años más). En este texto, Samuel y el pueblo reconocen que pedir un rey fue un grave pecado. Pero Samuel acepta que todo puede ir bien delante de Yavé si tanto el pueblo como su rey "teméis a Yavé y le servís, si escucháis su voz y no os rebeláis contra las órdenes de Yavé" (I Sam 12.14). En cuanto a Saúl, el rey a quien las tribus escogieron y cuya elección bendijo Samuel, más tarde el mismo profeta Samuel le retirará a nombre de Yavé su apoyo (I Sam 15.28, 34-35).

El esquema busca representar la idea que contienen estos textos de que Yavé sigue siendo el rey supremo de Israel. El rey no es, como eran los reyes cananeos, un soberano absoluto. Está sujeto a las leyes de Yavé, que fueron reveladas a su siervo Moisés en el Sinaí, y a la Palabra viviente de Yavé que le dirige su profeta Samuel.

Una Nación-Estado desplaza a la nación tribus; David, su gobierno y su nueva teología

Poco antes del año 1000 a.C., David de Judá surgió como un rey de Israel que además de militar sería un líder político que cambiaría profundamente la naturaleza de la nación. Es preciso estudiarlo con cuidado.

David surge en la vida pública como un militar dentro del ejército de Saúl. Es probable que la hermosa historia de su hazaña de derrotar al gigante filisteo Goliat sea un caso de transferencia pues la misma hazaña se le atribuye a Eljanán en II Sam. 21.19. Sin embargo, fueron hazañas en el campo de batalla las que llevaron al uso popular del canto, "Saúl mató sus millares y David sus mirádas" (I Sam 18.7). Se casó con Mikal, una de las hijas de Saúl, asunto que en la memoria popular está entrañablemente unido a sus proezas militares (I Sam. 18.17-30).

Llegó el momento en que David rompió con Saúl y el ejército de Israel para retirarse a su tierra de Judá y allí organizar su propio ejército (I Sam 22.1-2). Envió a sus padres al extranjero y emprendió una lucha de guerrillas en las montañas de Judá (I Sam. 22.3-5). I Sam. 25 es muy revelador en cuanto a la táctica mediante la cual David sostenía a su ejército con tributos "voluntarios" de la ciudadanía. También permite entender los límites de esta táctica, pues su prolongación resultaría una carga para la población y su causa perdería su base política. Por estas razones David se retiró con sus hombres al territorio filisteo y allí sirvió como subordinado del rey Akis de Gat, siendo señor feudal del poblado de Siquelag (I Sam. 27.1-12).

A la muerte de Saúl su hijo Isbaal (o Isbóset) pasó a ser rey de Israel, aunque tuvo que retirarse a Transjordania y gobernar desde la ciudad de Majanáyim (II Sam. 2.8-10). David aprovechó la muerte en combate de Saúl y su hijo Jonatán y la debilidad de Isbaal para regresar abiertamente a Judá, donde fue coronado rey de Judá por los ancianos del pueblo (II Sam. 2.1-4). Brevemente, pues, Israel quedó con dos reyes.

Isbaal resultó asesinado por sus propios hombres (II Sam. 4.1-12) y David fue declarado rey por una delegación de ancianos de las tribus que fue a visitarlo en Hebrón de Judá, donde tenía su capital (II Sam. 5.1-5). David era un político astuto que supo sacar ventaja de esta

situación. Su primer acto fue conquistar una nueva ciudad capital, en lo cual tenemos que detenernos un momento.

Jerusalén era una ciudad antigua que aparece ya en las cartas de Tel-el-amarna en el siglo XIV. Sus habitantes era yebuseos. No aceptaron unirse a las tribus de Israel ni pudieron ser sometidas por ellos. Para los tiempos de David era, pues, un enclave monárquico al interior de las montañas que controlaban las tribus de Israel. Era su existencia un obstáculo para la comunicación entre Judá al sur y las demás tribus hacia el norte. Esto explica al menos en parte la historia separatista de Judá. Inmediatamente después de ser designado rey de todo Israel, alrededor del año 1000 a.C., David conquistó la ciudad con su propio ejército y la nombró "Ciudad de David" (II Sam. 5.6-12). Fue un paso trascendental para el futuro de Israel.

Algunas de las razones de su importancia son:

1) Su ubicación geográfica entre las dos divisiones de Israel, Judá por el sur y las demás tribus al norte.
2) Su ubicación estratégica para la defensa, pues estaba sobre una colina cuyo único acceso fácil era por el norte, y estaba rodeada por murallas.
3) David la conquistó con su propio ejército, haciéndola la Ciudad de David. Esto quiere decir que no había allí ancianos tribales a quienes tendría que consultar; David era el señor absoluto de Jerusalén.
4) Los habitantes de Jerusalén, con su larga experiencia de gobierno monárquico, se volvieron una cantera de oficiales de gobierno para el nuevo rey de Israel, una nación sin experiencia de administración pública. De ahí la importancia de que David no haya pasado por la espada a sus habitantes, lo cual era, según algunas tradiciones, lo que Yavé mandaba para las ciudades de Canaán (Dt. 20.16-18).

Tenemos un informe escueto de la cúpula adminsitrativa que David estableció sobre su reino en II Sam 8.15-18. Revela una curiosa dualidad, tanto en el ejército (con dos generales, Joab y Benaías) como en la administración religiosa (Abiatar y Sadoq). Una explicación de este fenómeno, que es posible pero no segura, es que Joab y Abiatar representaban fuerzas tradicionales de Israel, mientras que Benaías, que mandaba una élite militar de kereteos y pelteos, y Sadoq representaban la nueva fuerza monárquica, sin compromisos con las tribus. Sadoq puedo ser un sacerdote yebuseo tomado por David para compartir la dirección religiosa de su reino con Abiatar, un sobreviviente de la familia sacerdotal de Silo y Nob en territorio de Efraim.

Conviene una reflexión política sobre las muchas conquistas de David (II Sam. 8.1-14). David se hizo un imperio. ¿Por qué? Una sospecha que parece bien fundada es que de esta forma David podía sostener un significativo aparato de Estado sin imponer tributos a las

tribus de Israel. Estas tribus tenían una larga historia de resistir cualquier tributo, e imponérselos hubiera sido políticamente explosivo. Teniendo bajo su dominio a los edomitas, los moabitas, los filisteos, los amonitas y los arameos, David podía mantener sus palacios, su ejército, y su capital con tributos recogidos entre esos pueblos, pudiendo dispensar a las tribus de Israel del peso de fuertes tributos.

Aún así David tuvo que afrontar varios movimientos de rebeldía que surgieron en el seno de las tribus. El más importante levantamiento fue el que encabezó su hijo Absalón, que logró coronarse rey en Hebrón, la vieja capital judaíta de David (II Sam. 15.7-12), y que alcanzó tomar posesión de la misma Jerusalén por un tiempo (II Sam. 15-17). Otro levantamiento importante fue encabezado por Seba de Benajím con una consigna que tendría importancia posterior, "No tenemos parte con David, ni tenemos heredad con el hijo de Jesé. ¡Cada uno a sus tiendas, Israel!" (II Sam. 20.1). Benjamín había sido la cuna de Saúl, y había quienes sospechaban que David no era inocente de las muertes de la descendencia de Saúl. A pesar de las inconformidades que David tuvo que afrontar, es recordado en la Biblia como un rey bueno, y esto se debe sin duda a sus éxitos militares y a su cuidado en no pasar encima de las prerrogativas de las tribus de Israel.

Desde el punto de vista de la religión, David introdujo unas novedades que cambiaron la naturaleza de la religión de Yavé. Lo primero fue traer a su nueva capital el arca de la alianza, donde se guardaban las tablas de la ley que Dios había dado a Moisés. Hizo una gran fiesta para celebrar el traslado (II Sam. 6). Compró además un terreno para colocar la tienda para el arca en una propiedad de la corona (II Sam. 24). Esto, más el nombramiento de sacerdotes en jefe como funcionarios de la corona, indica que David estaba siguiendo el camino de los reyes de las naciones al establecer un culto controlado y bajo obediencia directa del rey. En las sociedades tributarias como las de Canaán esto era decisivo, porque era necesario justificarle al pueblo la dominación total que los reyes ejercían sobre él. El rey debía ser reconocido como un dios o un hijo de dios para que fuera legítimo su control absoluto de las tierras, los animales y los cuerpos de su pueblo.

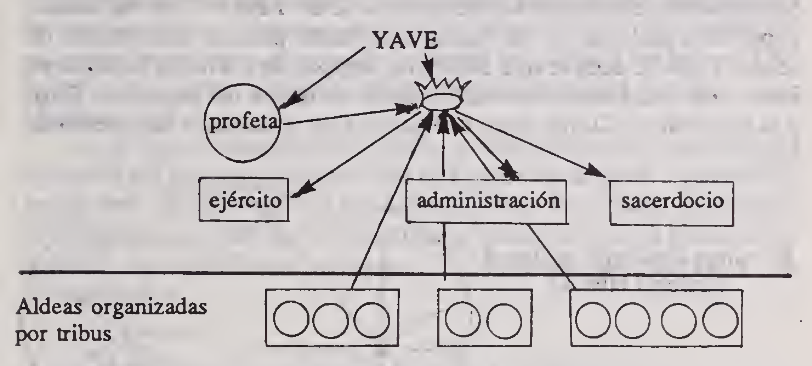
Era pues muy natural que David quisiera construirle un templo a Yavé, el Dios de Israel (II Sam. 7). Era natural desde el punto de vista del rey, pero el profeta Natán, probablemente reconociendo el peligro de dejar al rey controlar el culto de Yavé el Dios liberador de los pobres, se le opuso, diciendo de parte de Dios,

> En todo el tiempo que he caminado entre todos los israelitas ¿he dicho acaso a uno de los jueces de Israel a los que mandé que apacentaran a mi pueblo Israel: '¿Por qué no me edificáis una casa de cedro?' (II Sam. 7.7).

David no se sintió con libertad para desconocer al profeta de Yavé y se abstuvo de construir un templo para Yavé.

Esta abstención real duró solamente una generación, sin embargo, y Salomón, el sucesor de David, construyó un templo para Yavé en el terreno que había adquirido su padre en Jerusalén. Es probable que fue en tiempos de Salomón que se le añadió al dicho de Natán el profeta las palabras del versículo 13 de I Sam. 7, que modifican la prohibición de hacer un templo, haciéndolo valer únicamente para David pero no para sus sucesores en el trono.

Podemos representar la sociedad israelita que organizó David de la siguiente manera, quedando ya como una nación-Estado:

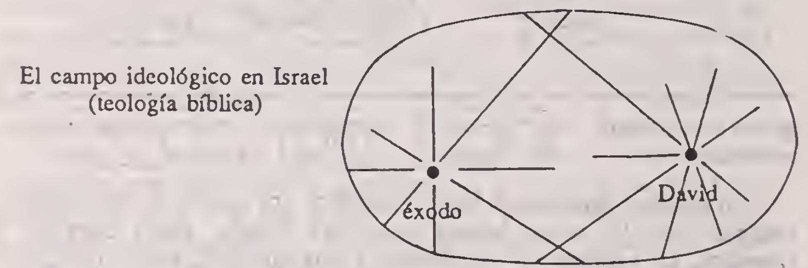


En muchos aspectos el Estado davídico era similar a los estados cananeos que las tribus habían rechazado. Existia, como entre los cananeos, un ejército, un sacerdocio, y una administración civil que dependían directamente de la voluntad y el apoyo económico del rey. No representaban a las tribus directamente; la relación de las tribus era ahora con el rey y solamente a través de él con los aparatos de Estado.

Con todo, quedaban algunos frenos a la tiranía. El primero era sin duda la organización popular. Las aldeas no enfrentaban cada cual sola al rey, como era el caso en Egipto y en Canaán. Las aldeas estaban organizadas en tribus y en esta unión podían enfrentar con mayores posibilidades al rey. Otro límite a la tiranía fue el reconocimiento general de la autoridad suprema de Yavé, que se ejercía a través de la ley del Sinaí, que también era válido para el rey (como en el caso de Betsabé, a cuyo esposo eliminó para poseerla, II Sam. 11-12), y a través del profeta de Yavé, Natán en tiempos de David. Este segundo límite no pasaba de ser puramente espiritual, pues Natán no disponía de ejércitos, pero el apoyo popular lo hizo una fuerza política de consideración.

David había restablecido una sociedad de clases dentro de la nación de Israel, que nació como una sociedad revolucionaria. El gobierno de David no fue opresivo, pues pudo vivir en gran medida de tributos de los pueblos conquistados, y además respetó las tradiciones tribales. Pero puso en su lugar las piezas para la franca opresión que impondría después de su muerte su hijo Salomón.

Desde el punto de vista teológico, fue importantísimo el surgimiento de una *ideología real* o *teología davídica*, producida por el sacerdocio oficial de la corte real. Es probable que no toda esta teología se elaboró bajo el reinado de David, pero fue él quien la inició y hasta el día de hoy los Salmos, expresión máxima de esta teología, se le atribuyen mayoritariamente a David. Para una lectura desde los pobres la teología davídica es muy ambigua, pudiendo servir, como de hecho lo hizo, como amparo y legitimación de la opresión de los pobres. No significa esto que la teología davídica debe rechazarse en su conjunto, pues contiene elementos auténticos de la fe de Yavé el Dios del éxodo, y por ello pudo servir de fuente importante para el mesianismo de Jesús. Y puede decirse que desde los tiempos de David la teología en Israel tuvo dos focos, el Exodo como la liberación del pueblo de Dios, y la elección del David como el hijo de Yavé y defensor del pueblo de Dios.



El campo ideológico en Israel
(teología bíblica)

La teología davídica se elaboró por los sacerdotes del rey en la ciudad de Jerusalén. El libro de los Salmos es el libro de oración y celebración del templo de Jerusalén. Esto explica la importancia que en los Salmos tienen los temas de la teología davídica. Algunos de ellos son:

El establecimiento de un pacto eterno entre Yavé y David es el corazón de esta teología. Puede verse su elaboración en el Salmo 89. En la teología exódica la alianza se estableció en el Sinaí entre Yavé y el pueblo de Israel, con la mediación de Moisés. Ese pacto prometía que Yavé sería Dios del pueblo mientras el pueblo guardara sus mandamientos (Ex. 19.3-8). El cambio la teología davídica que se contiene en este y otros salmos indica que la alianza se establece entre Yavé y David (Sal. 89.4-5). Además, esta alianza es eterna e inquebrantable porque descansa sobre un juramento de Yavé (Sal. 89.35-36). Si un rey viola los mandamientos será castigado, pero Yavé jamás retirará su alianza (Sal. 89.31-34).

Expresión de la elección de David es que Yavé declara a los reyes en Jerusalén sus hijos (por una especie de adopción). El Salmo 2 es una liturgia de entronización para reyes nuevos, cuyas palabras centrales son el decreto de Yavé: "Tu eres mi hijo; yo te he engendrado hoy. Pídeme y te daré en herencia las naciones" (Sal. 2.7-8). Es sorprendente

que este elemento de la ideología real de las naciones circundantes haya entrado en la teología de Jerusalén.

Un corolario de la elección del rey era la elección de la ciudad de Jerusalén por Yavé para ser su "descansadero" (Sal. 132.13-14). Esto se atribuye en el Salmo 132 a la diligencia con la cual David se dedicó a buscarle un sitio para el arca de Yavé.

La teología davídica no olvida que Yavé es un Dios de los pobres. El rey que Yavé ha escogido para Sión ha de ser un benefactor y defensor de los pobres. Para eso lo puso Yavé sobre su trono. El Salmo 72 desarrolla este aspecto esencial de la teología davídica. Este aspecto ha hecho posible en tiempos antiguos y modernos el uso de los Salmos en contra de tiranos que como Somoza han explotado a los pobres. Los Salmos de Ernesto Cardenal muestran este potencial popular de la ideología real.

En la Iglesia cristiana los Salmos se han leído como anuncios de la venida del Mesías que luego vino en la persona de Jesús. Esta lectura les da todo un nuevo giro a los Salmos que es importante desarrollar. Sin embargo, no debemos permitir que la lectura mesiánica borre de los Salmos su significado original de ideología de David y su descendencia.

Salomón: Un templo de Yavé legitima la opresión del pueblo

Un recuento del reinado de Salomón debe comenzar con la lucha que le ganó a su hermano mayor, Adonías, por el trono. Cuando ya David era anciano e incapaz de gobernar, Adonías, con el apoyo de Joab, jefe del ejército, y de Abiatar, uno de los principales sacerdotes, se declaró rey (I Reyes 1.1-10). Esto parece ser el partido más tradicionalista entre los miembros de la corte.

La respuesta del partido más identificado con el nuevo proyecto de monarquía fue mediante una intriga dentro del palacio, lograr que el anciano David declarara su apoyo al candidato suyo, Salomón, otro hijo de David (I Reyes 1.11-40). Dentro del partido de Salomón estaban Natán el profeta cuyo dicho sobre la promesa de Yavé a David fue básica para la teología davídica (II Sam. 7.8-16), Benaías, el jefe de los quereteos y pelteos, y Sadq el sacerdote.

Una vez que murió David, el nuevo rey hizo una purga de sus rivales. A Adonías y a Joab los mandó matar. Y a Abiatar lo exiló al pueblo de Anatot en el territorio de Benjamín. Allí parece que su familia logró mantenerse como una familia sacerdotal de oposición, entre los cuales surgirá mucho más tarde el profeta Jeremías.

Esta limpieza del personal de la corte permitió que Salomón pudiera moverse hacia un sistema de gobierno más eficiente que el de

David por no tener ya que respetar las antiguas estructuras tribales. En I Reyes 4.7-19 se nos da una lista de "gobernadores" que administraban un sistema de doce distritos en los cuales dividió Salomón su reino. Algunos de estos distritos coinciden con antiguos territorios tribales, pero otros están conformados por territorios conquistados por David o por la integración de varias tribus. El nombamiento de gobernadores sobre territorios tradicionales de las tribus es una novedad muy significativa. Con ello el rey echa de lado las autoridades del pueblo e impone sus propias autoridades. El gobierno de la nación se hace piramidal.

Cada uno de los gobernadores era responsable de levantar el tributo necesario para el sostén del aparato de Estado durante un mes del año, con víveres para toda la familia numerosa del rey, para los "siervos del rey", y para sus caballos de guerra (I R. 5.1-8) (en otras Biblias, la numeración de estos versículos es 4.21-28).

Además del tributo en especie, que se les extraía a las aldeas por la responsabilidad de los gobernadores de los distritos, Salomón introdujo también el ributo en trabajo forzado, la leva. La manera de su introducción es significativa. Apoyándose en el oráculo de Natán que le había prohibido la construcción de un templo, ahora enmendado para autorizar al hijo de David a realizar lo que su padre no pudo, Salomón emprendió la construcción de un templo lujoso para Yavé el Dios de Israel. Para ello organizó la población en brigadas de trabajo, treinta mil para transportar madera desde el Líbano, setenta mil cargadores y ochenta mil canteros (I R. 5.15-32) (=5.1-18). Sobre esta población que trabajaba un mes de cada tres en las obras de construcción, puso tres mil trescientos capataces de los siervos del rey. El administrador general de toda la leva del país era un tal Adoram y Adoniram hijo de Abdá (I R. 4.6).

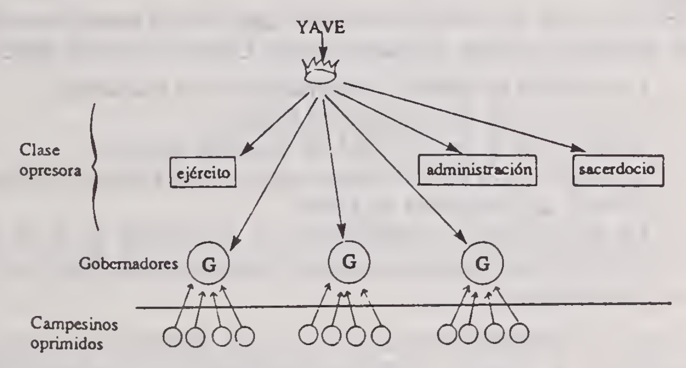
Terminada esa obra, Salomón dedicó las levas a la construcción de mejores defensas para Jerusalén, a palacios para sus esposas, a construir ciudades de aprovisionamiento y guarnición como Guéser, Bet Jorón de abajo, Baalat y Tamar, y a construir establos para sus caballos de guerra (I R. 9.15-24). (La afirmación en I R. 9.22 de que no empleó israelitas en las levas no concuerda con la evidencia del capítulo 5 ni con I R. 11.28 y debe ser un intento de encubrir la realidad).

Salomón añadió a la riqueza que derivó de la explotación de la población de Israel las ganancias que pudo obtener de su cultivo lucrativo del comercio. Se hizo de una flota para navegar en el Mar Rojo (I R. 9.26-28). Se dedicó a servir de intermediario en las armas de aquel tiempo, comprando caballos de Cilicia para venderlos a los egipcios, y carros de Egipto para venderlos a los arameos (I R. 10.26-29). Dotó también a su propio ejército de numerosos contingentes de carrería.

El templo de Yavé que ahora funcionaba en Jerusalén en propiedad real y con sacerdotes que eran funcionarios de la corona era una pieza

importante en esta estructura social. Ellos aseguraban con su teología y sus fiestas que Salomón gozara de legitimidad. Aseguraban que Yavé, el mismo Dios que había sacado a Israel de Egipto de la casa de servidumbre, ahora bendecía a Salomón, y que la bendición para el pueblo de Israel vendría por conducto de Salomón, el escogido de Yavé. Para saber leer críticamente las afirmaciones elogiosas que sobre Salomón contienen las Sagradas Escrituras, es preciso recurrir a la clave teológica que guía cualquier lectura desde los pobres, el éxodo. Con esta clave se hace evidente que el Yavé de Salomón no es el mismo Dios que oyó el gemido de los oprimidos en Egipto. El Dios de los pobres ha sido capturado por sus dominadores para servir de legitimación para la opresión de los campesinos de Israel.

La estructura social del reino de Salomón se parece al esquema clásico del modo de producción tributario, con la única diferencia que el rey siempre estaba formalmente sometido a la ley de Yavé. No se nos dice que jamás un profeta le impusiera límites a nombre de la Palabra de Yavé.



En este esquema queda desplazada la organización popular por tribus, siendo reemplazada por los distritos que responden a la administración del rey y no a la organización popular. Las flechas que van de abajo hacia arriba representan tributos que se extraen de las aldeas para beneficio del rey por mediación de los gobernadores de los distritos. Estos tributos se componen tanto de bienes materiales como de trabajo. Las flechas que van de arriba hacia abajo representan la autoridad del rey para poner y quitar a sus siervos cuyos cargos dependían del beneplácito del rey.

¡Como había dicho Samuel, "Vosotros seréis sus esclavos"! (I Sam. 8.17).

La producción literaria de esta época

Los primeros documentos israelitas que se pueden reconstruir provienen de esta primera época monárquica. Todo lo que es más

antiguo son poesías incrustadas en obras posteriores (los oráculos de Balaám, el Cántico de Débora, etc.). Pero durante esta época hubo el primer brote literario de Israel, probablemente bajo el influjo de la corte de Salomón, que siempre después fue recordado como sabio probablemente por el ambiente intelectual de su corte. Las obras literarias que se preservan de esta época están insertadas en obras mayores que son de una época posterior. Sin embargo, existe un amplio acuerdo entre los investigadores que el relato Yavista (J) del Pentateuco y la Historia de la Sucesión son de este período.

Desde hace más de cien años los investigadores del Pentateuco concuerdan en identificar su relato como el resultado de la combinación de tres versiones de la historia nacional de los orígenes de Israel, con la adición de un discurso que se atribuye a Moisés (Deuteronomio). Desde el importante trabajo de Julius Wellhausen hace poco más de cien años se reconoce que la más antigua de estas tres fuentes narrativas es la Yavista (J), que es además la que muestra mayor gracia narrativa.

El contenido del relato yavista fue dado por la tradición oral de Israel que cuajó durante su historia tribal. Consta de cuatro temas:

1) La promesa de tierra y descendencia a los patriarcas,
2) el éxodo de la servidumbre en Egipto,
3) la dádiva de la ley de Yavé en el monte Sinaí, y
4) la peregrinación en el desierto, con un doble énfasis en la gracia de Yavé y las rebeliones de Israel.
5) Un quinto tema, el cumplimiento de la promesa de tierra, está poco desarrollado, ya que se limita a las derrotas de Sijón y de Og en Transjordania.

Desde el brillante análisis teológico de Gerhard von Rad, se reconoce que la creación y toda la proto-historia no era parte de la tradicional historia de Israel, y fue puesto antes de esta historia para darle significado universal a la historia de la nación.

La perspectiva, el punto de vista desde el cual se narra la historia de Israel, es judaíta, es decir, sureña. En la bendición de Jacob (Gén. 49) y los oráculos de Balaám (Nú. 24) hay indicios en clave que apuntan al reinado de David y Salomón, que vendría a ser la culminación de la historia primitiva de Israel, según el yavista.

La otra gran obra literaria de esta época recibió su estudio clásico por Leonhard Rost en 1926. Se preserva en II Sam. 9-20 y I Reyes 1-2. Se trata del relato de un testigo ocular de los sucesos al interior de la corte de David que culminaron con la sorprendente sucesión de su hijo Salomón, quien no era hijo mayor y heredero, al trono de su padre. La obra está escrita en un estilo narrativo que siempre ha causado admiración, con una conciencia histórica extraordinaria para la época. En particular, su teología reservada, que no atribuye intervenciones

milagrosas a Yavé, se ha considerado evidencia de la ilustración de la corte salomónica. Con todo, es una obra sofisticada de apología, pues su intención es justificar el hecho de que Salomón haya asumido el trono de su padre David.



Capítulo IV

Las tribus se alzan contra la dinastía davídica

Antes de la muerte de Salomón hubo una rebelión de las tribus de Israel encabezada por Jeroboán de Efraim. Jeroboán era un alto funcionario encargado de la leva de la "casa de José", probablemente los distritos de Efraim y Benjamín (I R. 11. 26-28). Al fracasar la rebelión Jeroboán se dirigió a Egipto donde el rey Sosaq le ofreció asilo (I R. 11.40).

Aprovechando la oportunidad que le ofrecía la muerte de Salomón en el año 931 a.C. y el descontento que existía en las tribus, Jeroboán volvió y organizó una asamblea de Israel en Siquem, una antigua e importante ciudad de Efraim. Las tribus convocaron al joven rey Roboam, hijo de Salomón, para que compareciera ante ellos "para proclamarle rey" (I R. 12.1). Sin embargo, antes de consentir en proclamarle rey pusieron ante el joven unas exigencias, "ahora tú aligera la dura servidumbre y el pesado yugo que puso sobre nosotros tu padre, y te serviremos" (I R. 12.4).

Existen dos versiones de la asamblea en Siquem en el 931 a.C., una en el texto Masorético (TM), la antigua Biblia hebrea, y la otra en la Septuaginta (LXX), la antigua Biblia griega. Esta era la que usaban los primeros cristianos, aunque las Biblias modernas en español son traducciones de aquélla. Pues bien, parece que después que Jeroboán y sus seguidores plantearon ante Roboam sus exigencias, el joven rey mandó a consultar a los ancianos de las tribus, los líderes que su padre había desplazado por sus gobernadores. Estos repitieron las exigencias de Jeroboán (I R. 12.24qLXX). Reunido después con sus propios consejeros "que comían a la mesa con él" se acordó mantener una línea dura, pensando que de otro modo nunca terminarían las demandas populares (I R. 12.24rLXX). (La Biblia hebrea reduce en una forma poco probable esta discusión a un debate interno en la corte entre los consejeros ancianos y los consejeros jóvenes, I R. 12.6-15).

Ante el rechazo total de Roboam a sus demandas, el pueblo rehusó hacerlo rey y se retiró de las negociaciones coreando la antigua consig-

na de Seba el Benjaminita, "¿Qué parte tenemos nosotros con David? ¡No tenemos herencia en el hijo de Jesé! ¡A tus tiendas, Israel! ¡Mira ahora por tu casa, David!" (I R. 12.16). Completaron su rebelión matando a pedradas a Adoram, el supremo jefe de las levas de los trabajos del reino (I R. 12.18). Roboam pudo volver a Jerusalén, donde toda la burocracia se mantuvo leal a él. En torno a Jerusalén pudo agrupar toda la tribu de Judá y, según parece, la mayor parte de Benjamín (I R. 12.21).

Las tribus de Israel, mientras tanto, proclamaron rey a Jeroboán, quien hizo de Siquem su capital provisional (I R. 12.20,25). Sin embargo, Siquem no era su ciudad en el sentido en que la línea de David tenía a Jerusalén por su ciudad. Siquem era una antigua ciudad con sus propias tradiciones, incluso el recuerdo de la magna asamblea que allí convocó Josué en los tiempos heroicos de la revolución (Jos. 24). Más tarde Jeroboán movió su capital a Tirza, ciudad dentro de la jurisdicción de los ancianos de Manasés.

La falta de una capital propia refleja la naturaleza de este reinado que surgió como protesta contra la opresión de los davididas desde Jerusalén. Jeroboán estaba volviendo a un tipo de liderazgo militar como el que antes ejerció Saúl. Era responsable por el ejército de Israel, pero no controlaba un sistema elaborado de tributos con su respectiva burocracia civil. Ni administraba un templo con un personal sacerdotal dependiente de la corona.

Pero volvamos un momento a un dato significativo, el apoyo profético al levantamiento de Jeroboán. Aquí el TM y la LXX, las dos Biblias antiguas, difieren en detalle aunque no sobre el apoyo de los profetas a la rebelión. Según TM fue el profeta Ajías de Silo quien incitó a Jeroboán en su primera rebelión, la que resultó infructuosa (I R. 11.26-40). No da como motivo la opresión de Salomón sino más bien su seguimiento de dioses extranjeros, los dioses de sus esposas (I R. 11.33). No es un motivo totalmente diferente a la opresión, pues como ya hemos visto que Yavé era un dios que no toleraba la opresión mientras que para otros dioses eso no era un problema. Sin embargo, LXX puede estar en lo cierto cuando afirma que fue el profeta Semaías de Elam quien incitó a Jeroboán, no para su primera rebelión sino para convocar la asamblea de Siquem después de la muerte de Salomón (I R. 12.24oLXX).

En cualquiera de los dos casos, es significativo que los profetas de Yavé respondieron al gemido de las tribus de Israel por la apostasía y la opresión que se les imponían. El levantamiento de las tribus contra la casa de David tuvo el apoyo de Yavé y su (s) profeta (s).

Es fundamental para el entendimiento de los libros de los Reyes examinar con cuidado el texto sobre las medidas religiosas que tomó (I R. 12.26-33), y hacerlo con la clave teológica del éxodo. Este texto está escrito desde el punto de vista de Jerusalén, y nosotros ya hemos visto que el templo de Jerusalén era fruto de una política de quitarle al

pueblo sus objetos sagrados como el arca y ponerlos bajo el control y al servicio de los opresores del pueblo. Esto ya levanta nuestras sospechas respecto al texto.

Jeroboán se dice estableció lugares de culto en Betel y en Dan. Si vamos a las tradiciones de las tribus veremos claramente que tanto Betel como Dan eran antiguos centros del culto a Yavé. En Betel Yavé se le apareció al patriarca Jacob (Gén. 28.10-22), y Dan fue donde la tribu de ese nombre estableció su centro religioso después de su migración desde Sora y Estaol (Jue. 18.28-31).

El refrán litúrgico, "Este es tu dios (o "tus dioses", pues se puede traducir en el singular o el plural), Israel, el que te hizo subir de la tierra de Egipto" (I R. 12.28), es una alusión clara a las tradiciones del éxodo. No hay nada teológicamente dudoso ni en el refrán ni en los lugares de culto que Jeroboán remozó.

Los becerros pudieron entenderse como imágenes de Yavé o, más probablemente, como las monturas de Yavé. En Ex. 32 se entiende como un grave pecado en que Aarón metió al pueblo el haber hecho imágenes de Yavé para conducir al pueblo por el desierto. Habría sido una violación del mandamiento "No te harás imágenes" (Ex. 20.4). Los becerros son, pues, cuestionables. Pero en el templo de Jerusalén también había imágenes, los querubines con sus alas extendidas que cubrían el arca de la alianza (I R. 8.6-7). Si Jeroboán violaba con sus imágenes un mandamiento de la ley sinaítica, David y Salomón igualmente lo hicieron con los suyos. Es más probable que ni Jeroboán ni David tuvieron conciencia de estar violando un mandamiento.

En resumen, el culto de Yavé que Jeroboán auspició no parece haber sido violatorio de las tradiciones populares. Al contrario, debemos entenderlo como un intento de devolverle al pueblo sus tradiciones que en Jerusalén habían usurpado los reyes. Tenemos, pues, que entender la frecuente condena en los libros de los Reyes a aquellos que "hicieron el mal a los ojos de Yavé, yendo por el camino de Jeroboán y por el pecado con que hizo pecar a Israel" (I R. 15.34; 16.26; II R. 13.2; etc.) como un juicio jerusalemita que no refleja la fe del pueblo en Yavé el Dios del éxodo.

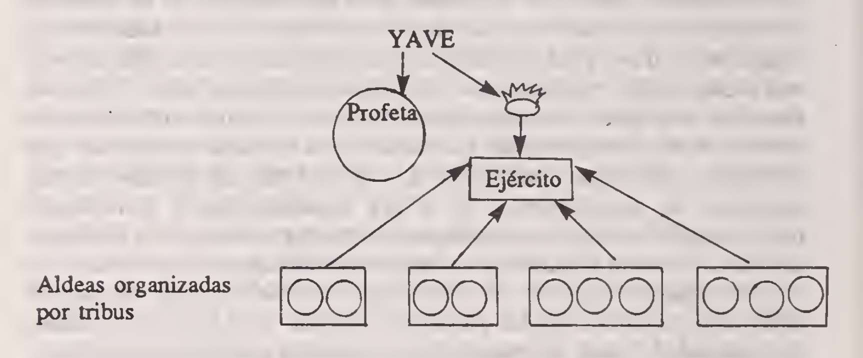
La política religiosa de Jeroboán no debe entenderse como una imitación de la de David y su linaje. Ni Betel ni Dan estaban en ciudades reales, ni sus santuarios estaban en la propiedad de los reyes. Seguramente los reyes tenían alguna influencia en los santuarios pero no tenían el control total que ejercían los reyes en el templo de Jerusalén. De modo que con Jeroboán el pueblo recobró algún control de la fe en Yavé.

Dos elementos de la estructura social de Israel sirvieron como límites a los reyes. El más importante fue el ejército, que según parece, era reclutado por tribus. Probablemente sus batallones estaban organizados por tribus y mantenían contacto con las tribus de sus orígenes. Fue desde el seno del ejército que surgieron nuevos reyes para cortarle

a los reyes la posibilidad de perpetuarse a través de sus hijos. De esta manera Basá de Isacar mató en el campamento militar a Nadab, hijo de Jeroboán y tomó el trono (I R. 15.27), en el año 909. Y en el 885 a.C. Zimri, jefe de la mitad de la tropa de carros mató al rey Elá, hijo de Basá (I R. 16.9). Era una forma violenta pero eficaz de controlar las ambiciones de los reyes.

El otro elemento de control sobre los reyes fue la participación eficaz de los profetas de Yavé en la vida pública. Ajías de Silo condenó en nombre de Yavé a Jeroboán, preparando de ese modo el golpe de Basá (I R. 14.1-18). El profeta Jehú, hijo de Janani, hizo igual contra Basá unos años más tarde (I R. 16.1-4). De esta forma en Israel (a diferencia de Judá) se mantuvo viva la tradición del papel público del profeta de Yavé, papel que Samuel había querido fundar.

Como vemos, la sociedad israelita había regresado a un esquema parecido al que regía bajo Saúl y que podemos representar así:



El rey, careciendo de un cuerpo de administración civil y manteniendo una autoridad insegura sobre los santuarios religiosos, era más que otra cosa un jefe militar, el responsable de velar por la defensa de las tribus. Los tributos de las tribus, que eran las expresiones de la organización del pueblo, iban más que otra cosa a mantener al ejército. No había, pues opresión. Ni tenía el rey una legitimación religiosa, como la que tenía el rey de Judá. Es fácil entender que las tribus pagaban con cierta inestabilidad política el precio de retener un control popular sobre las estructuras de gobierno. Los reyes de Israel no pusieron levas para hacer obras públicas ni palacios ni templos para los reyes y ni siquiera para Yavé su Dios.

La versión norteña (elohista) de las tradiciones de los orígenes

Hemos observado ya que con el surgimiento de una corte real que incluía intelectuales se escribió una historia de los orígenes de la nación

sobre la base de las tradiciones anteriormente orales de las tribus. Aunque el escrito yavista dentro del Pentateuco muestra un gran respeto por las tradiciones, no deja de reflejar un enfoque sureño. Era, pues, natural que cuando las tribus de Israel se separaron de Judá, sus intelectuales sintieran la conveniencia de producir ellos también una versión escrita de las tradiciones de los orígenes.

En la ciencia bíblica se conoce esta historia norteña como la versión elohista porque muestra una clara preferencia por usar la palabra Dios ("elohim") en lugar del nombre propio Yavé. Esta preferencia fue importante en el trabajo de aislar este escrito dentro del Pentateuco, donde se encuentra combinado con las versiones yavista y sacerdotal ("P") de las mismas tradiciones.

La versión elohista de los orígenes de Israel se caracteriza por la prominencia que le da a los profetas. Abraham es presentado como profeta y también Moisés. Este énfasis coincide con el papel que jugaron los profetas en la religión de las tribus del norte. La Palabra de Dios se da a través de los profetas y la única respuesta apropiada de los humanos es la obediencia. La mediación de los profetas en la historia elohista tiene el efecto de remover a Dios de una presencia directa en los asuntos terrenales, si se le compara con la historia yavista. Aunque la historia elohista no se preserva completa en el pentateuco (es la más fragmentaria de las tres), es aparente que se limita a los temas de la tradición, es decir, patriarcas, éxodo, Sinaí, peregrinación por el desierto. No tomó la libertad de la historia yavista, que añadió historias de creación y diluvio.

Nada en la historia elohista, tal como se preserva en el Pentateuco, permite precisar la fecha de su redacción. Es necesario conformarse con saber que se recopiló en el norte, quizás en Betel, durante el período del reinado (931-722 a.C.), probablemente más temprano que tarde durante este período.

Marco cronológico de la historia de Israel

ca. 1220	El éxodo de Egipto (Merneptah, 1224-1204)
ca. 1000	David conquista Jerusalén
931	Jeroboán y las tribus se rebelan contra Roboam
884-841	La dinastía de Omri (Omri, Ajab, Ocozías, Joram)
841-752	La dinastía de Jehú (Jehú, Joás, Jeroboán II, Zacarías)
722	Destrucción de Samaria por Asiria
640-609	Reinado de Josías (Reforma)
597	Deportación de Joaquín a Babilonia
586	Destrucción de Jerusalén
538	Retorno bajo Sesbassar
520-515	Reconstrucción del templo de Jerusalén
445-?	Gobernatura de Nehemías
332	Alejandro conquista Palestina

301-198	Dominio ptolomeo sobre Palestina
167-164	Insurrección de los macabeos
63	Conquista de Jerusalén por Pompeyo el romano
66-70 d.C.	Primera guerra con Roma; destrucción del Templo
132-135	Segunda guerra con Roma; fin de la historia de Israel.

Capítulo V

La dinastía de Omri, 884-841

En la historia de Israel el período de la dinastía de Omri (884-841) es un período negro, un tiempo cuando los mismos reyes quisieron por razones de Estado apartar al pueblo de la exclusividad de su lealtad para con Yavé su Dios. En este período surgieron los grandes profetas Elías y Eliseo para hacerle frente a la crisis. Pero fue el ejército como en otras ocasiones el que finalmente puso fin a esta experiencia que, desde el punto de vista del pueblo, fue triste.

Omri era jefe del ejército cuando Zimrí mató al rey Elá (I R. 16.16). Inmediatamente sus tropas lo apoyaron para ser rey. Zimrí se suicidó, pero una mitad del pueblo siguió a Tibní, mientras la otra mitad se adhirió a Omri. Esta situación pudo durar varios años, pero al fin la facción de Omri se impuso.

Para esta época Israel tenía graves problemas de defensa. Judá se había aliado con los arameos de Damasco en contra de Israel, y como resultado Israel había perdido control de grandes extensiones de su territorio nacional. Por el sur Judá había tomado todo Benjamín y porciones de Efraim. Galilea había caído en su mayor parte bajo el dominio arameo así como toda la Transjordania. Era, pues, prioritario recuperar el territorio perdido.

Omri afrontó la crisis con una combinación de una política interna que buscaba fortalecer al Estado con una política exterior de alianzas.

La base de la política interior era la compra de un terreno para construir en él una ciudad capital que fuera la propiedad de la corona. Esta ciudad nueva era Samaria (I R. 16.24). No podemos dudar que pobló su nueva capital con personas que le debían lealtad directa a él, en esencia una nueva burocracia de gobierno. E hizo construir en su ciudad un templo, templo que consagró a dios Baal (I R. 16.32). Esto es sorprendente, pero se puede entender por la "necesidad" de tener un sacerdocio que exalte la figura del rey para hacerlo más fuerte políticamente y la imposibilidad de que Yavé pudiera domesticarse así en Israel que ya había rechazado pretensiones similares en la familia de David.

La política exterior de Omri descansó en el reconocimiento de que el enemigo principal de Israel era Aman-Damasco. Para fortalecerse estableció una alianza con Tiro y Sidón, ciudades comerciales de mucha riqueza. Cimentó esta relación casando a su hijo Ajab con una princesa de Sidón llamada Jezabel. Jezabel parece haber traído consigo sacerdotes de Baal de modo que esta boda "diplomática" también sirvió de apoyo para su política interior de fortalecer al Estado.

La otra alianza que completó el cuadro se hizo con Judá, terminando medio siglo de guerras fronterizas. Una hija de Ajab, Atalía, fue dada a Joram de Judá, hijo de Josafat, para cimentar las nuevas y buenas relaciones entre los dos países que tenían un pasado común en la nación tribal Israel. Josafat y Ajab hicieron juntos la guerra contra Damasco para recuperar Transjordania, una zona ocupada donde ambos tenían intereses de sus respectivas naciones (I R. 22). La misma alianza antiaramea se continuaría por Ocozías, hijo de Joram y Atalía, y Joram de Israel, nieto de Ajab (II R. 8.28-29).

El conjunto de las medidas de los omridas fue muy exitoso para el fortalecimiento de Israel. De modo que, en la coalición anti-asiria que logró detener al ejército asirio en Qarqar, Ajab fue uno de los tres líderes junto con los reyes de Damasco y de Jamat y llevó al combate una tropa considerable de dos mil carros y diez mil soldados de infantería. Esto según los documentos de Salmanesar III de Asiria.

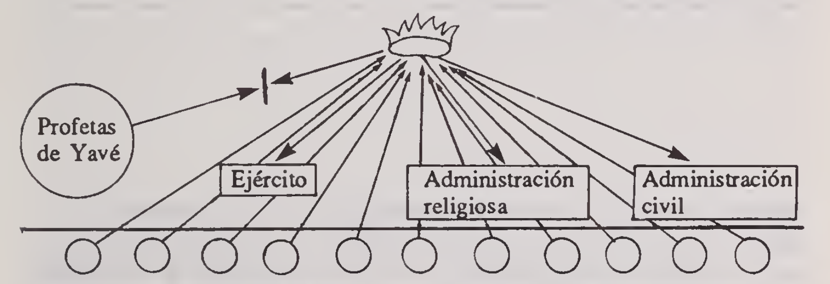
Los problemas para los omridas surgieron más bien desde el interior de la nación. No era posible para Yavé convivir pacíficamente con Baal. Yavé era un Dios Celoso (Ex. 34.14-17) que no toleraba que su pueblo tuviera otros dioses. Esta característica de Yavé se debe sin duda a la lucha revolucionaria que las tribus habían librado contra las ciudades cananeas presididas por otros dioses que legitimaban la dominación. La estrategia política de Omri y su linaje fue probablemente una de establecer en Samaria, su capital, un culto oficial en Baal, sin impedir que los santuarios de Yavé en Betel y Dan siguieran en funciones. Baal sería el dios de Samaria y Yavé el dios de las tribus.

Pero esto no podía funcionar. El profeta Elías retó a todo el pueblo en estos términos: "¿Hasta cuándo vais a estar cojeando con los dos pies? Si Yavé es Dios, seguidle; si Baal, seguid a éste" (I R. 18.21). Y hubo conflictos sangrientos. Según I R. 18.4 Jezabel "exterminó" a los profetas de Yavé. Y según I R. 18.40 Elías degolló a los profetas de Baal. La verdad es que hubo conflictos a muerte.

La historia de la viña de Nabot (I R. 21) nos permite entender todo lo que se jugaba para el pueblo en este conflicto aparentemente religioso. El rey Ajab codició la viña ancestral de Nabot que se encontraba por desgracia contiguo a su palacio en Yisreel. Apelando a las leyes sinaíticas que prohibían la enajenación de tierras productivas (Lev. 25. 23-31), Nabot rehusó vendérsela y el rey no tuvo otra alternativa que aceptar su decisión que se amparaba en la tradición legal de Israel. Sin

embargo, Jezabel, que sabía por las tradiciones políticas de su país que no había ley por encima de la voluntad de los reyes procedió a "confiscar" la viña de Nabot (I R. 21.4-16). Este era el fondo social del conflicto entre Yavé y Baal. Estaban en juego los intereses económicos de los israelitas, sus vidas mismas que dependían de sus tierras.

Los líderes de la oposición fueron Elías y después de su muerte su discípulo Eliseo, ambos profetas de Yavé. Ellos prepararon la caída de los omridas en el año 841 a.C.



Este esquema representa más la intención política de Omri y su descendencia que la realidad. Es decir, su propósito era establecer en Israel una nación según el modelo cananeo. Este es el mismo esquema de sociedad que prevalecía en Egipto contra el cual Moisés y sus seguidores se rebelaron. No creyó necesario eliminar de Israel el culto de Yavé, sino dejarlo como un culto popular al lado del culto oficial que en Samaria se le tributada a Baal. Esto no fue posible porque los profetas no pudieron contemplar un arreglo que dejara en libertad el culto de Yavé mientras éste no afectara las estructuras de dominación. Los textos sugieren que fue Jezabel quien inició la persecusión religiosa; a nosotros nos parece más probable que fueron los profetas de Yavé quienes primeramente rechazaron esta propuesta. Baal no tenía por qué pelear con Yavé; Yavé tenía toda razón en pelear contra Baal como una legitimación religiosa de la dominación del pueblo de Yavé. De manera que ese círculo flotante de profetas de Yavé no aceptó quedarse fuera del escenario político, sino más bien entró en conflicto con la administración religiosa oficial.

Sobre la organización de las aldeas estamos poco informados, pero parece natural suponer que las tribus siguieron en existencia y que, por lo tanto, no se pudieron establecer perfectamente los canales para recoger el tributo directamente de las aldeas para las funciones de la corte real.



Capítulo VI

La dinastía de Jehú, 841-752 a.C. Ortodoxia y explotación

La dinastía de Omri terminó en el año 841 a.C. con un levantamiento desde dentro del ejército, de una manera similar a como terminaron las dinastías de Jeroboán y de Basá. Como en los dos casos anteriores, es probable que el sector del ejército que protagonizó el golpe de estado era sensible a las frustraciones del pueblo de Israel. Era su intención acabar con la tiranía de reyes que no consideraban el bienestar del pueblo ni respetaban las tradiciones legales populares que defendían los derechos de los pobres.

El golpe fue dirigido por un tal Jehú, oficial del ejército que combatía contra Aram en Transjordania. Fue extraordinariamente sangriento. El rey Joram fue, naturalmente, asesinado (II R. 9.22-26). También su madre (II R. 9.30-37) y sus setenta hijos (II R. 10.1-11). El rey de Judá, Ocozías, que se encontraba en Israel posiblemente para participar en la guerra contra Aram, también murió (II R. 9.27-29). Este Ocozías era hijo de Atalía, la hija de ajab que se había casado con el rey de Judá. Un grupo de la familia real de Judá murió también (II R. 10.12-14).

Así como la religión había jugado un papel significativo en el intento de Omri y su casa de fortalecer el Estado, jugó también un papel importante en su derrocamiento. El texto bíblico subraya que el levantamiento de Jehú fue por incitación del profeta Eliseo (II. R. 9.1-10), y lo ve como la culminación de las profecías de Elías contra Ajab (II R. 9.25-26, 36). Por las razones que ya hemos explorado podemos asegurar que la hostilidad de los profetas de Yavé contra los omridas era muy profunda y su participación en su derrocamiento entusiasta.

El libro de II Reyes da mucha importancia a las medidas religiosas que tomó Jehú para eliminar el culto de Baal de Samaria (II R. 10.18-27). Mató no solamente a los sacerdotes y profetas de Baal, sino que también hizo una purga de quienes pudo identificar como adeptos de Baal.

El historiador de los Reyes, con su conocida tendencia pro-jerusalemita, o más bien, a pesar de esa tendencia, dice "Jehú exterminó a Baal de Israel" (II R. 10.28). Esta afirmación sorprendente no puede tomarse al pie de la letra. Jehú eliminó el culto oficial de Baal en la ciudad capital y desacralizó el templo que los reyes construyeron allí. Pero Baal era también un dios de muchos campesinos por su identificación con la tan deseada lluvia. Joás de Manasés, padre de Gedeón, en plena época tribal tenía en su propiedad un santuario de Baal (Jue. 6.25), sin que por ello se le considerara no israelita. Podemos suponer que el culto clandestino o privado de Baal entre los campesinos estaba muy extendido. Esto habría facilitado la introducción de Baal en Samaria, pero era una cosa diferente. Jehú, pues, eliminó de Israel el culto ofical de Baal, aunque no consta que haya tratado de desarraigar su culto más privado.

Inmediatamente después de informar de la eliminación de Baal, lo historiadores añaden su comentario acostumbrado, "pero Jehú no se apartó de los pecados con que Jeroboán, hijo de Nebat, hizo pecar a Israel, los becerros de oro de Betel y de Dan" (II R. 10.29). Esto confirma nuestra interpretación de los actos religiosos de Jeroboán, que no fueron con la intención de apartar a Israel de Yavé sino del templo de Jerusalén. Y esto para los historiadores que escribieron los libros de los Reyes era suficiente para condenarlo. Desde la perspectiva de los pobres esto no es así, y es preciso tomar distancia de estas apreciaciones de los historiadores que no tienen a los pobres como su mayor interés.

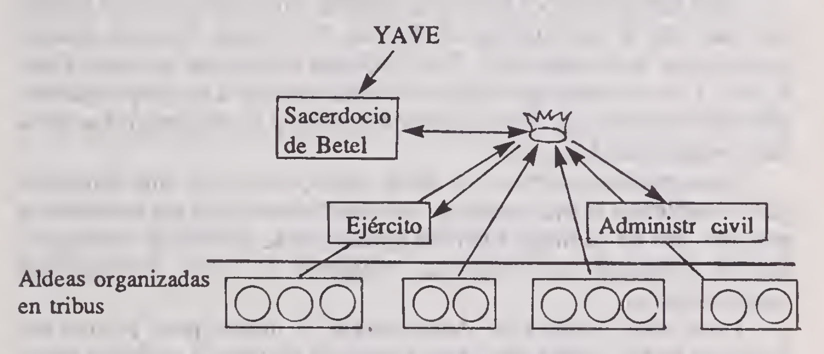
Como era de esperarse, las muertes en la familia real de Judá a consecuencia de este golpe de estado en Israel destruyeron la alianza entre esos dos países. Este problema se complicó por pugnas internas en Jerusalén que discutiremos en el siguiente capítulo. Y la guerra no estalló hasta cincuenta años más tarde, cuando el rey Amasías de Judá atacó al ejército de Joás de Israel. Sufrió una derrota rotunda y fue llevado cautivo a Samaria (II R. 14.8-14).

Esta victoria sobre Judá es solamente un reflejo de la fuerza que la casa de Jehú supo construir en Israel. Después de reveses durante el reinado mismo de Jehú (II R. 10.32-33) que se prolongaron en los días de su hijo Joacaz (II R. 13.22), Joás pudo revertir la tendencia y recobrar territorios perdidos (II R. 13.24-25). Y Jeroboán, hijo de Joás, tuvo un reinado largo (792-752), próspero y de expansión territorial (II R. 14.25). Las excavaciones de las ruinas de la época confirman la prosperidad que se logró en tiempos de Joroboán.

Para entender cómo quedó organizado el Estado israelita bajo Jehú y sus descendientes, la función de la religión sigue siendo decisiva. Jehú parece haber devuelto su prominencia a los santuarios tradicionales de Yavé, entre los cuales Betel era el más importante. Dan probablemente había perdido mucha importancia por encontrarse en una zona territorial donde el dominio israelita no fue estable.

Jehú tenía que decidir qué hacer con la capital de Omri que era prácticamente una ciudad de estilo cananeo. Después de desacralizó su templo y matar a quienes se habían abocado al orden político de Omri con su culto a Baal, quedaba sin duda una ciudad despoblada. Aunque no nos informan los textos sobre las medidas que tomó Jehú para repoblar la ciudad, tampoco la abandonó. En la historia posterior de Jehú y sus hijos, Samaria siguió siendo la capital de Israel. Con esta ciudad real es seguro que los reyes pudieron establecer un estado mucho más fuerte que el del primer Jeroboán. De manera que la dinastía de Jehú no representa puramente una restauración del reinado anterior a los omridas. Como secuela de la experiencia de Omri el Estado de Israel quedó fortalecido.

A pesar de esto, Jehú no parece haber construido en Samaria un templo a Yavé. Probablemente la importancia del grupo en torno a los profetas Elías y Eliseo para su movimiento sirvió como freno en este sentido. Ellos buscaban una restauración de un reinado donde los profetas eran autónomos respecto a los reyes, con capacidad de quitarles su apoyo si así lo creyeran de la voluntad de Yavé. Podemos representar Israel de este período (841-752) de esta manera:



La organización tribal siguió ofreciendo cierta defensa a los campesinos israelitas. El profeta Amós de esta época aún habla de las funciones judiciales de los ancianos, por ejemplo (Am. 5.15, "la puerta" es el lugar de reunión de los ancianos). El ejército puede haber mantenido sus vínculos con las tribus. Entre 752 y 722, cuando Samaria fue destruido, hubo dos golpes de estado más. Pero con toda seguridad la administración civil creció con su base en la ciudad de Samaria y con ella crecieron los tributos para mantenerla. Los mercaderes de cuyos abusos habla Amós pueden haber sido funcionarios de Estado, aunque también pueden haber sido agentes libres (Am. 8.4-8).

El sacerdocio de Yavé más autorizado estaba en Betel, que seguía siendo el principal santuario nacional. Amós 7.10-17 revela que tenía un vínculo estrecho con la corona. Los sacerdotes estarían en deuda con los reyes por haberlos restaurado después de la persecusión del tiempo

de la dinastía de Omri. Pero el hecho de que no ha quedado el menor trazo de una teología real en Betel indica que no eran simplemente empleados al servicio de los reyes. La religión mantuvo alguna medida de independencia. No tenemos mayores informaciones. La ausencia de profetas autóctonos durante más de cien años, o por lo menos de informes sobre profetas, hace sospechar que las cosas no iban bien para una vigorosa tradición del Yavé liberador. La tradición parece algo apagada.

Fue un profeta de Judá quien llegó a Betel hacia los finales del reinado de Jeroboán II para asumir el manto de Elías y otros distinguidos precursores. *Amós* profetizó en Betel y allí hizo un análisis profundo de las injusticias que desmentían la profesión de fe en Yavé el Dios del éxodo.

Había lujo en Samaria y despreocupación de la miseria de la población en general (Am. 6.1-7; 3.13-15; 4.1-3). Los mercaderes vendían mala mercancía cara, traficando así con la necesidad del pueblo (Am. 8. 4-8; 2.6). Los mismos ancianos torcían el derecho en los juicios (5.10-12; 5.15). Y todo esto iba acompañado de un culto entusiasta y aparentemente correcto (Am. 4.4-5; 5.21-24).

Pero justamente por tener una relación privilegiada con el pueblo que sacó de la servidumbre en Egipto, Yavé sería firme en pedirle cuentas por sus culpas (Am. 3.1-2). Serían destruidos sin resto (Am. 9.1-4). Y si pensaban que Yavé no podía destruir a su propio pueblo, pues que supieran que Yavé igual podía tomar a los filisteos o los sirios para bendecirlos (Am. 9.7).

Eran palabras fuertes. No tenía Amós, con todo, una propuesta para transformar la vida nacional. No buscó remover al rey Jeroboán ni propuso otro en su lugar. Esto fue quizás por su calidad de extranjero, aunque compartía las tradiciones religiosas de Israel. Simplemente anunció juicio.

Unos años después de Amós surgió el último gran profeta del Reino de Israel, *Oseas*. Para este profeta la existencia en Israel de un gobierno monárquico era solamente una manifestación de un problema de mayor profundidad, la búsqueda desenfrenada de cosas materiales. Yavé, el Dios salvador que Israel conocía desde el éxodo, seguía siendo el Dios nacional, pero su búsqueda de cosas lo había convertido en un Baal, dios de lluvia y fertilidad. El pueblo decía conocer a Dios, pero su rechazo del bien les daba el mentir (Os. 8.1-3).

La esposa de Oseas había sido una ramera (Os. 1.2) y él consideraba que la prostitución era la imagen para entender la vida nacional. La vida de Israel era pura búsqueda de trigo, mosto, aceite, plata, lana, y lino, sin reparar que la provisión estable para las necesidades de la vida venía de mantener la justicia en un culto de Yavé el justo (Os. 2.10-11; en otras versiones, 2.8-10). Para lograr sus apetitos llenaban la tierra de mentira, asesinato y robo, mostrando así que no había

realmente conocimiento de Dios (Os. 4.1-3). Aunque se arrepintieran con oraciones bonitas, Yavé, quien busca amor y no sacrificio, no les haría caso (Os. 5.15-6.6).

Los reyes eran una manifestación de este mal profundo. Pues todo el mal de Israel comenzó en Guilgal (donde Samuel ungió a Saúl, el primer rey) (Os. 9.15), y las injusticias derivan desde Guibeá, el pueblo de Saúl (Os. 10.9). En el tiempo de la desgracia los reyes que pidieron sin considerar a Yavé no les ayudarán (Os. 8.4; 13.9-11).

Como consecuencia de la vida prostituida Oseas piensa que Israel como Estado tendrá que cesar; Yavé lo llamará al desierto para allí hacer una nueva alianza en justicia, derecho, amor y fidelidad (Os. 2.16, 21-22; en otras versiones 2.14, 19-20). Para este nuevo futuro el profeta piensa que se volverá a la unidad original de Israel y Judá (Os. 2.1.-3; en las otras versiones, 1.10-2.1).



Capítulo VII

Mientras tanto, el reducto davídico, Judá

A lo largo de estos dos siglos desde la rebelión de las tribus contra la casa de David (931) hasta la destrucción de Samaria (722) se mantuvo como un pequeño estado aparte la otrora tribu de Judá. Jerusalén, la Ciudad de David, no se unió a la rebelión y pudo mantener en su seguimiento a Judá y parte de Benjamín. Con la incorporación de los territorios de Israel al sistema provincial de Asiria y la dispersión forzada de sus líderes después de la toma de Samaria, quedó como el único vínculo histórico con la experiencia revolucionaria de las tribus de Israel. Esto le da a Judá y a Jerusalén la importancia que tienen dentro de la Biblia.

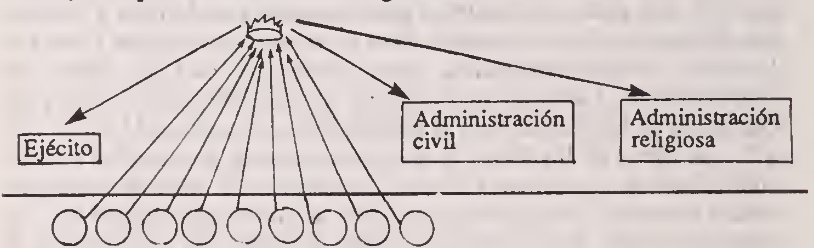
Para poner esto en perspectiva, ayuda comparar los libros de los Reyes con los libros de Crónicas. Ambos describen la historia de los reyes. Los libros de los Reyes, que se compusieron en las postrimerías del reino de Judá a fines del siglo VII y comienzos del siglo VI, son parte de una gran obra histórica que comienza con Moisés y termina con la destrucción de Jerusalén. Esto es lo que los exegetas llaman la Historia Deuteronomística, que comienza con el libro de Deuteronomio, e incluye Josué, Jueces, los dos libros de Samuel y los dos libros de los Reyes. Para el período que nos ocupa, 931 a.C. - 122 a.C., los libros de los Reyes le dan correctamente la prioridad a Israel sobre Judá en su recuento histórico, reflejando la realidad de dónde estaba la mayor fuerza política y dónde la mayor continuidad con los orígenes tribales. Esa historia se escribe, sin embargo, para preparar la destrucción de Samaria y para justificar la acción de Yavé en acabar con Israel, dejando no más Judá. El pecado clave, según los historiadores deuteronomísticos, es el pecado de Jeroboán en apartar a Israel del templo de Yavé. Ya hemos visto que desde los pobres este juicio no se puede sostener.

Los dos libros de las Crónicas (o Paralipómenos) narran la misma historia, nada más que comienzan con David para terminar igual que

Reyes con la destrucción de Jerusalén. Esta historia se prepara con una extensa lista de genealogías (tablas de familias) que comienza con Adán (I Cr. 1-9). Para la historia misma se omite casi todo lo que tiene que ver con el Reino de Israel. Es la historia del Reino de Judá como la verdadera Israel y de Jerusalén como Ciudad Santa. El Reino de Israel es considerado apóstata desde su mismo comienzo por haberse rebelado contra David, el escogido de Yavé (leer el discurso de Abías, II Cr. 13.4-12). Esta es la perspectiva de los vencedores con respecto a historia. Cuando queremos leer la Biblia desde los pobres tendremos que leer muy críticamente este tipo de literatura. Nos puede dar información valiosa, pero su enfoque es teológicamente ajeno a los pobres.

Cuando en el año 931 a.C. las tribus se alzaron contra el joven rey Roboam, éste pudo refugiarse en Jerusalén, ciudad amurallada donde vivían mayoritariamente sus propios "siervos", los administradores del reino. Desde Jerusalén él y sus descendientes pudieron establecer un reino diferente de Israel que continuara las tradiciones políticas y religiosas de David. Como ejército le quedaban las tropas élites, compuestas en buena parte de soldados mercenarios, y los batallones de las tribus de Judá y de Benjamín. Como administradores civiles tenía un cuerpo grandísimo de quienes habían administrado las grandes extensiones que conquistó David. Muchos de los administradores reales que David y Salomón habían establecido entre las tribus de Israel, los gobernadores de distritos y sus empleados, huyeron y se refugiaron en Jerusalén y Judá con Roboam. Tenía, pues, una superabundancia de administradores calificados. Y en cuanto al sacerdocio, el personal del templo de Jerusalén fue de los más leales seguidores. Para ellos Yavé había escogido a David y su descendencia para gobernar a su pueblo Israel, y el levantamiento de las tribus solamente se podía entender como desobediencia a la voluntad de Yavé.

Quedó pues en Jerusalén un gobierno tributario:



Durante los reinados de Roboam (931-913 a.C.), Abiyam (913-911 a.C.) y Asá (911-870) hubo guerras con Israel, según parece por causa de las presiones judaítas para estirar su frontera por el norte. En tiempos del rey Josafat (873-848 a.C.) se estableció la paz con Israel, cosa que se cimentó con la boda de su hijo Joram con Atalía, una hija del rey Ajab. Israel y Judá juntos hicieron la guerra contra Aram por retomar toda la región de Transjordania.

La paz con Israel llegó abruptamente a su fin con la muerte de la familia real por parte de Jehú durante su levantamiento en el año 841 a.C. Quedó en el trono de Judá Atalía, madre del difunto rey Ocozías y miembro de la familia real que Jehú había asesinado en Israel. Atalía fue derrocada por una coalición de los sacerdotes y el "pueblo de la tierra", los hombres principales de las ciudades de provincia (II R. 11), con la notable ausencia del personal real de Jerusalén. Joás, hijo de Ocozías y nieto de Atalía, fue colocado en el trono. Este fue asesinado después de un largo reinado de cuarenta años por sus "siervos" (II R. 12.21). Su hijo Amasías emprendió nuevamente la guerra contra Israel, con resultados desastrosos (II R. 14.8-14). Después de esto hubo paz durante todo el siglo ocho hasta que Samaria fue destruida.

Para entender la dinámica de la vida política de Judá, es preciso examinar lo poco que nos dicen los libros de los Reyes acerca de las muchas dificultades políticas del siglo IX. Ocozías fue asesinado en el año 841, por problemas más bien de Israel que de su propio país. Pero el efecto fue lanzar al poder a su madre, quien tenía el apoyo del personal real pero la oposición de los sacerdotes, pues ella quiso poner y de hecho puso un templo de Baal en competencia con el templo oficial. Contra esto se dio un movimiento encabezado por los sacerdotes y el pueblo de la tierra con el apoyo de un sector del ejército en 835. Atalía fue asesinada y su nieto Joás, de siete años de edad, coronado en su lugar.

Joás durante su largo reinado entró en conflicto con los sacerdotes, quienes según aparece desconocieron las órdenes reales de remozar el templo, prefiriendo gastar el dinero (II R. 12.5-17). Los siervos del rey, ahora con el apoyo de los sacerdotes, lo asesinaron en 797. Amasías su hijo gobernó pocos años porque cayó cautivo de Israel en el año 792. Después de ser liberado en una fecha que no podemos saber, fue también asesinado por gente de Jerusalén, probablemente en el año 767 (II R. 14.18-21).

Juntando esta información podemos descubrir que hubo tensiones permanentes entre los reyes y su propio personal de Jerusalén. Esto debe explicarse por la naturaleza superinflada de la burocracia de Estado y la base demasiado pobre de tributos para su sustento. Ellos habrían sido la fuente principal para las presiones expansionistas que llevaron a Judá a una política exterior tan agresiva. El problema parece haber sido específicamente el sector de los administradores. El ejército podía con mayor facilidad reducirse a un tamaño más de acuerdo con la realidad de un Judá pequeño. Y el sacerdocio tenía un interés en la estabilidad de la dinastía de David por razón de su misma teología davídica.

El apoyo para la casa de David fue principalmente el pueblo de la tierra, los hombres de más poder y prestigio en las ciudades de provincia. Ellos apoyaron a lo largo de la historia de Judá reformas

administrativas para reducir el personal administrativo y concentrarlo en la ciudad capital. El primer esfuerzo en este sentido lo hizo Asá (911-870 a.C.), haciendo "desaparecer de todas las ciudades de Judá los altos" (II Cr. 14.4) que además de centros religiosos eran puestos de gobierno.

Más importante fueron las reformas administrativas de Josafat (873-848 a.C.) (II Cr. 17.6). Y más de un siglo después el más importante de todos fue Ezequías (716-687 a.C.), quien centralizó en Jerusalén muchas de las funciones políticas y religiosas que antes se ejercían en diferentes lugares (II Cr. 29-31). Esta centralización dejaba el campo libre fuera de Jerusalén para el "pueblo de la tierra", que a cambio de esta política de los reyes les daban su apoyo decidido.

Capítulo VIII
Los profetas de fines del siglo octavo, en Judá

Después de la caída del Reino de Israel, donde se habían dado una serie importante de profetas, surgieron por vez primera profetas importantes en Judá. De los tiempos del rey Ezequías hubo dos grandes profetas judaítas de tendencias muy diferentes, uno de la capital y el otro del área campesina. Ambos pretenden analizar la situación de Judá, que para esa época era la única heredera de las tribus de Israel. Sus análisis son muy diferentes, y nos ayudan a entender las complejidades de la fe en este mundo real donde las cosas no siempre son blanco y negro.

Isaías era de Jerusalén, donde vio en visión a Yavé dentro del templo (Is. 6). A partir de esta visión asumió el papel de profeta, crítico de los reyes de su tiempo. Condenó a los que acaparaban las tierras del país (Is. 5.8). Condenó también a los gobernantes que no hacían justicia a los débiles (Is. 10.1-4). Le resultaba especialmente detestable que los líderes se presentaran como gente muy religiosa, consagrada a Yavé, mientras vivían de la explotación del pueblo (Is. 1.10-17).

Lo nuevo de Isaías, comparado con los profetas anteriores de quienes tenemos conocimiento, es que su marco de referencia era la teología davídica y no tanto el éxodo. Consideraba a Jerusalén una ciudad privilegiada, una protección para los pobres (Is. 14.28-32). Y esto a pesar de que en su tiempo Jerusalén se había convertido en un refugio de asesinos; Yavé sin embargo la purificaría como por fuego y volvería a ser una Ciudad de Justicia (Is. 1.21-26).

La esperanza para el pueblo de Israel (Judá), según Isaías, es la venida de un rey bueno, el Mesías. Isaías dictó por lo menos tres dichos mesiánicos importantes (9.1-6; 11.1-9; 32.1-5, 15-20). En ellos se puede ver cómo aún dentro de los confines de la teología davídica era posible denunciar la injusticia y proclamar esperanza. En el culto de Jerusalén se decía que el rey traía justicia para los pobres (Sal. 72). Pues bien, los reyes de su tiempo, Ajaz y Ezequías, no podían controlar

el desenfreno de su oficiales que vivían de los bienes de los pobres. El profeta Isaías anuncia pues que serán como un árbol que se tala (Is. 6.13), pero de su tronco saldrá un rey bueno que defenderá la causa de los humildes (Is. 11.1-9).

No llega, entonces, Isaías a la radicalidad de un Oseas, que ve en la institución de los reyes el pecado. Para Isaías el mal no está en la familia de David ni en la institución monárquica sino en los reyes malos que Judá tiene que soportar. Pero llegará un rey bueno que será la salvación para el pueblo. Desde el punto de vista de los pobres, este análisis se queda corto. A Isaías no se le ocurre que el pueblo mismo deba organizarse para conseguir sus objetivos. El bien del pueblo le llegará desde arriba por obra de un rey mesiánico bueno.

Miqueas fue un profeta campesino y popular. Según él podía ver las cosas, los jefes vivían de comerse la carne del pueblo (Mi. 3.1-4). Jerusalén era una ciudad que se había construido con sangre, y allí los jefes, los sacerdotes y los profetas eran por igual ladrones (Mi. 3.9-12). El pecado no eran las malas obras que realizaban los gobernantes; pecado era la misma existencia de Jerusalén (Mi. 1.5, siguiendo LXX).

Siendo éste el análisis de Miqueas, no podía como Isaías encontrar esperanza en una purificación de la ciudad. La solución para el pueblo era que la ciudad fuera destruida, incluyendo su templo (Mi. 3.12).

En el campo se sufrían las consecuencias de la explotación de la ciudad. Hombres poderosos se apropiaban de las tierras de los campesinos (Mi. 2.1-3).

La solución que propone Miqueas es que haya una revolución campesina para recobrar las tierras. "Mi pueblo se levanta como enemigo" (Mi. 2.8 según el hebreo; todas las traducciones en uso corriente cambian el sentido). "Expulsad a los jefes (siguiendo el griego, LXX) de mi pueblo de las casas de sus delicias" (Mi. 2.9), "¡Levantaos, avanzad, que no es hora de reposo!" (Mi. 2.10).

Habrá una nueva asamblea de Yavé para repartir nuevamente la tierra, como se hizo en tiempos de Josué (Jos. 14-19). Allí será el llanto de los latifundistas que gritarán que han sido despojados pero que no tendrán parte en el repartición de tierras (Mi. 2.4-5).

Para Miqueas parece que el problema social de Judá no se limitaba a la casa de David, a los reyes. En un dicho muy difícil de entender en sus detalles (Mi. 1.10-16) pide el profeta la destrucción de las ciudades de provincia de Judá, ciudades como Lakís, Akzib y Gat. Probablemente estas ciudades eran la base del "pueblo de la tierra" que era un apoyo tan firme para la casa de David. En ellas vivirían los latifundistas que estaban robando las tierras de los campesinos. No parece atrevido pensar que los latifundistas y el "pueblo de la tierra" eran una misma cosa.

Miqueas es el más radicalmente popular de todos los profetas de la Biblia. Porque entiende que Yavé no podrá obrar la liberación del

pueblo sin la acción organizada del mismo pueblo. El pueblo tendrá que entender que el templo de Jerusalén, los reyes davídicos, y los grandes señores de las ciudades de provincia, todos son sus opresores. Tendrán que atreverse a nombre del Yavé del éxodo a destruir el templo del cual los sacerdotes dicen que es la morada de Yavé y a matar a los reyes de quienes los sacerdotes dicen que son los escogidos de Yavé para "apacentar" a su pueblo. ¡Esto es un retorno revolucionario al Dios de Moisés!

Sobre Miqueas tenemos que hacer notar que sus palabras fueron modificadas para no causar escándalo. A sus palabras, que casi todas se encuentran en los capítulos 1 a 3 de su libro, se añadieron otros dichos proféticos no tan revolucionarios para dar un impresión global menos radical. La lectura de la Biblia desde los pobres tendrá que ser aquí como en todas partes una lectura de las luchas de los pobres y también de su opresión por parte de los poderosos. Este proceso lo vemos dentro de la misma Biblia, que es un libro de los pobres que ha sido manoseado por los opresores de los pobres. A pesar de esto, en un profeta como Miqueas se asoma el Dios liberador de los pobres que levantó a Moisés para conducir al pueblo hacia su liberación.



Capítulo IX
Palestina bajo la hegemonía asiria, 738-630

La expansión imperial

Con el rey guerrero Tiglat-pileser III (745-727) Asiria estableció como una de sus prioridades controlar todo el acceso terrestre a Egipto. Esto significaba en primer lugar dominar la ruta costera que pasaba por Filistea y Fenicia. Para asegurar el control de esta ruta era también necesario desde el punto de vista del imperio tener regímenes amigos en las sierras de Palestina donde estaban los reinos de Israel y Judá. Durante un largo período, los reyes sucesivos hicieron frecuentes incursiones en Palestina, llegando a su máxima expansión cuando en 663, bajo el reinado de Assurbanipal, penetraron en Egipto y lograron saquear su ciudad capital de Tebas.

La primera campaña de Tiglat-pileser III en Palestina fue en el año 738 y se dirigió a Siria, llegando hasta Fenicia donde estableció una provincia con su capital en Simarra sobre la llanura costera. Israel no fue afectado. La segunda campaña, en 734, comenzó el desmembramiento de Israel. Tiglat-pileser bajó por la costa hasta la ciudad filistea de Gaza. Aparentemente se encontró con el ejército de Israel en la costa y lo derrotó, con la consecuencia de que anexó a Asiria como sendas provincias Dor en la llanura, Meguiddó (incluyendo toda la montaña de Galilea) y Galaad. A Israel le quedó solamente la montaña de Efraim en torno a su ciudad capital de Samaria. Esto sucedió durante el reinado de Pékaj, y la Biblia lo informa muy escuetamente en II R. 15.29.

En el año 722, siendo rey Sargón II, la ciudad de Samaria fue capturada después de un sitio y fue convertida también en una cabecera de provincia. Israel quedó dividido, pues, en cuatro provincias asirias. Mientras tanto Judá se había convertido en 734 en un reinado satélite que rendía tributos a Asiria y se sometía a su política exterior. Esto sucedió durante el reinado de Ajaz. En el mismo año Asdod de Filistea también fue convertido en reino satélite.

En el año 720 Sargón II nuevamente excursionó en Palestina, llegando hasta el "Río de Egipto" donde destruyó la ciudad de Rapihu, fronteriza con Egipto. En su siguiente expedición en el 716 trajo gente del oriente para poblar nuevamente la ciudad por su valor estratégico frente a Egipto. Volviendo en el 711 suprimió el reinado de Asdod, convirtiéndola en provincia, aunque permitió que las ciudades filisteas de Ekrón y Askalón continuaran como reinos avasallados, como también Gaza hacia el sur.

La conformación definitiva de la Palestina asiria se logró con la campaña de Sanaquerib en 701. Derrotó al ejército de Judá en la ciudad fortaleza de Laquis que protegía su flanco hacia Filistea. Separó de Jerusalén los territorios de la montaña de Judá y también de las colinas que descienden hacia el mar Mediterráneo, dejando para un reino avasallado de Jerusalén (Judá) solamente la ciudad y su entorno. Lo demás fue dividido entre los reinos filisteos de Ekrón, Askalón y Gaza. Esto sucedió durante el reinado de Ezequías (716-687).

Es probable que durante el largo reinado de Manasés en Judá (697-642) algunos de estos territorios fueron recuperados, no por guerras sino por negociaciones con el imperio. En todo caso, Israel quedó desde la caída de Samaria en 722 totalmente incorporado a Asiria y Judá desde 734 sometido como reinado avasallado cuyo margen de negociación se redujo cuando fue reducido prácticamente a su capital en 701.

La historia política interna

La dinastía de Jehú, que había purificado a Israel del culto a Baal, acabó en el año 752 cuando Sallum asesinó al rey Zacarías. Al mes Menajem desplazó a Sallum y pudo establecerse en Samaria del 752-742. Pagó un fuerte tributo a Tiglat-pileser para no tener problemas con el imperio (II R. 15.19-20). Pero, según se deduce de datos un poco confusos, Galaad estaba sometido a otro rey cuyo nombre era Pécaj. En el año 740 Pécaj, con un pequeño contingente galaadita, pudo matar a Pecajías, hijo de Menajem, y hacerse del trono de Samaria (II R. 15.25). Trató de seguir una política de independencia con la grave consecuencia de la derrota frente a Tiglat-pileser III en 734 y la consecuente pérdida de la llanura (Dor), Galilea (provincia de Meguiddó) y Galaad.

Para completar el cuadro es preciso entender la guerra entre Israel y Judá de 734. Jotam, rey de Judá (750-732), tuvo algún éxito en hacer efectivos los viejos reclamos de Judá en Transjordania, pues pudo vencer a los amonitas (II Cr. 27.5). Pécaj de Israel y Rasón de Damasco apoyaron las pretensiones de Tobías (=Tabel, Is. 7.6) al trono de Judá. Este Tobías es un ancestro del linaje de los Tobías "amonitas" que le dieron problemas a Nehemías tres siglos más tarde (Neh. 2.19; 4.1; 13.4; etc). Para defenderse el rey Ajaz se sometió voluntariamente a Tiglat-pileser, complicando así la trama de la vida política de Palestina.

Las calamidades y fracasos de la política independentista de Pécaj le expuesieron a una conspiración de parte de Oseas hijo de Elá quien le mató en el año 732, declarándose inmediatamente súbdito de Asiria (II R. 17.3). Cuando pocos años después conspiró con el rey "So" de Egipto, se hizo objeto de la venganza asiria, cayendo como ya hemos dicho en el año 722 (II R. 17.4-6).

Durante treinta agitados años (752-722) Israel vio tres golpes de estado vinculados a políticas pro-asirias (Menajem y Oseas) o anti-asiria (Pecaj). Los golpes de estado en sí no eran nuevos en la historia nacional, que conoció los de Jeroboán, Basá, Omri y Jehú. Sin embargo, todos esos golpes siguieron a la deslegitimación del rey por el profeta de Yavé y se pudieron entender como actos justicieros de Yavé en defensa de los pobres. Es más, Jeroboán y Jehú fueron reconocidos por los profetas Semaías y Eliseo, respectivamente, aún antes de tomar el poder. Ahora no sucedió así. El profeta Oseas condenó estos movimientos políticos en los siguientes términos:

> "Han puesto reyes sin contar conmigo, han puesto príncipes sin saberlo yo" (Os. 8.4).
> También: "¿Dónde está, pues, tu rey, para que te salve, y en todas tus ciudades tus jueces? aquellos de quienes tú decías, 'Dame rey y príncipes'. Rey en mi cólera te doy, y te lo quito en mi furor" (Os. 13.10-11).

Según el mismo profeta, la vida de Israel se puede entender como la vida de una ramera, una mujer que desatiende las normas de la vida social en su afán de conseguir bienes materiales (Os. 2.4-17). En esta situación la religión no servirá para nada: "Ellos me gritan: ¡Dios mío, los de Israel te conocemos! Pero Israel ha rechazado el bien: ¡el enemigo le perseguirá!" (Os. 8.2-3). La evidencia de que no existe verdadero conocimiento de Dios, a pesar de las prácticas religiosas, es la abundancia de mentiras y robos en la búsqueda desenfrenada de bienes (Os. 4.1-3).

Una de las prácticas del imperialismo asirio, cuando una vez se tomaba el paso de incorporar un reino avasallado como provincia, era realizar importantes movimientos de población. Es decir, además de nombrar un gobernador asirio, se removía una buena cantidad de los líderes de la sociedad, reemplazándoles con los líderes removidos de otras zonas conquistadas. Esta práctica está documentada en inscripciones asirias además de los textos bíblicos que afirman que fue lo que se hizo con Israel (II R. 15.29; 17.24). Con esto se buscaba desarticular la vida nacional, teniendo en las ciudades una población urbana de diferente lengua y costumbres que la población campesina.

Las provincias siguieron en alguna medida siendo parte de la gran comunidad judía. Entonces, resulta falsa la pregunta famosa sobre la suerte de las diez tribus. Quienes desaparecen de la historia de Israel

son los habitantes urbanos desplazados por los asirios. El resto de la población se mantuvo fiel a su cultura religiosa y sirvió de sustrato poblacional del judaísmo galileo y del judaísmo samaritano de épocas posteriores.

Lamentablemente no tenemos documentos que nos permitan evaluar la calidad de la vida de los campesinos en estas provincias asirias. Es posible que económicamente su vida fuera parecida a la que fue durante el último siglo del reinado israelita, cuando por el testimonio de Amós y de Oseas sabemos que no fue halagadora su suerte. Y políticamente puede haber resultado más favorable la tranquilidad de su existencia provincial asiria a las frecuentes guerras con su consecuente secuela de muerte y miseria durante el período de la independencia. Con todo, la pérdida de una vida cultural propia se habrá vivido como una disminución.

Judá como heredera de Israel

Con la incorporación del territorio y la población que fue Israel dentro del imperio asirio, quedó Judá como un reino avasallado como el heredero de la identidad nacional y religiosa del pueblo que se había conocido como el pueblo de Yavé. La presencia de tradiciones de Israel en la literatura que se escribió en Judá es testimonio suficiente de que no todos los líderes culturales de Israel fueron deportados; algunos de ellos emigraron a Judá y abrazaron a Judá como el verdadero Israel. En vez de añorar los antiguos santuarios de Betel, Guilgal, Dan y Berseba, se impuso como norma que Jerusalén y su templo era el único lugar donde Yavé quería que se le rindiera culto. En la nueva lectura que se hizo de la tradición yavista, se le fue quitando relieve a la ideología real davídica de Jerusalén que era ajena a la fe de las tribus de Israel. Y de la fe resultante fue posible hacer algo que atraía a los israelitas que vivían en las provincias asirias y que nunca habían tenido a Jerusalén como un templo legítimo. Comenzaron en algún momento peregrinaciones desde las provincias asirias para celebrar las fiestas de Yavé en Jerusalén. Es en este contexto que debemos entender la gran producción literaria del período asirio tardío.

Entre los dichos de Oseas existe uno, probablemente auténtico, que contempla un día en que "se juntarán los hijos de Judá y los hijos de Israel en uno, se pondrán un solo jefe, y desbordarán de la tierra, porque será el gran día de Yizreel" (Os. 2.2). Es decir, ya antes de que Samaria fuera tomada Oseas, sentía que el futuro de Israel estaría en una unión con Judá. Es significativo que no usa la palabra "rey" para el jefe de las dos naciones, y probablemente no pensaba en un rey. Luego el libro de Oseas sufrió una redacción judaíta que se muestra en unas pocas adiciones que anuncian, entre otras cosas, que "volverán los hijos de Israel; buscarán a Yavé su Dios *y a David su rey*" (Os. 3.5).

Amós había anunciado la destrucción total de Israel (Am. 9.1-4). Con el correr del tiempo el libro de este profeta sufrió algunas adiciones para asegurar que Israel volvería a David (Am. 9.11-15).

De parte del rey Ezequías (716-687) hubo una reacción oficial a la nueva situación que se encontraba de ser el único rey heredero de las antiguas tradiciones de Israel. Según II R. 18.1-6 hizo una purificación de las prácticas religiosas en su reinado, eliminando no solamente los cultos a dioses ajenos, sino también destruyendo todos los lugares de culto menos el templo de Jerusalén. Y dentro del templo de Jerusalén destruyó la serpiente de bronce que se decía que Moisés había fabricado en el desierto por considerarlo dañino para la fe del pueblo. Los intérpretes discuten ampliamente el sentido de estos decretos, y aún su validez histórica. No parece, sin embargo, difícil de entender que con el propósito de darle a Jerusalén una dimensión que rebasara lo judaíta se buscara exáltar su dignidad, aún a expensas de destruir otros santuarios antes legítimos de Judá. Sin duda acarreó un costo político en los pueblos de Judá que perdieron santuarios, pero este costo no sería grande si se piensa que después del año 701 Ezequías controlaba poco territorio más allá de Jerusalén. La destrucción puede haber sido más un decreto que una realidad física.

Del reinado de Ezequías proviene una abundante literatura histórica, sapiencial y profética, lo cual se entiende perfectamente a la luz del hecho de que éste fue un momento de recapacitación sobre el pasado y de buscar las bases para un nuevo futuro. Probablemente vinculado al proyecto oficial de hacer de Jerusalén el centro cultural y religioso de todo Israel, incluyendo las provincias asirias del norte, está la intensa reflexión histórica. En este período debemos colocar la combinación de la versión yavista (J) con la versión elohista (E) de los orígenes de israel, lo que en los estudios del Pentateuco se conoce como R^{JE}. En su mayoría, esta combinación simplemente incorpora partes del relato elohista, norteño, dentro del relato aparentemente completo, sureño. Con esto los redactores reflejaron las realidades políticas de su momento. Pero existe un lugar dentro del relato de los orígenes de Israel donde la redacción dejó su propio sello, los capítulos 32 y 34 del Exodo. Aquí se ha usado el relato del becerro de oro, que en su orígen es una reflexión sobre el santuario de Betel, para separar dos dádivas de las tablas de la ley, la elohista en Ex. 20 y la yavista en Ex. 34. Los textos intermedios, que son productos de la corte de Ezequías plantean una reflexión teológica sobre el pecado (fabricación del becerro), el castigo (retiro de la presencia directa de Yavé con Israel), perdón y nueva dádiva de la ley. El mismo tema domina la adición redaccional yehovista en Nú. 14.11-23 que sigue al pecado del pueblo al no responder al reto de Caleb de entrar a la tierra explorada. Es evidente que la elaboración del nuevo texto JE tenía la intención de subrayar la posibilidad del perdón y nuevo principio para Israel.

Es también probable que la primera versión de la historia del período de los reyes se escribiera en la corte de Ezequías. Si los análisis de Manfred Weippert son acertados, ésta habría comenzado con los reinados de Joram de Israel (852-841) y Josafat de Judá (873-848) para terminar con la toma de Samaria por los asirios y la reflexión en II R. 17 sobre los motivos de la catástrofe. Aunque el asunto no se puede asegurar, parece probable que el abundante material sobre el Reino de Israel, culminando en la catástrofe de 722, se habrá redactado en alguna forma en este momento y como parte del esfuerzo de renovación que se propuso la corte de Ezequias.

De esta época proviene también la obra que presenta la toma de Palestina por las tribus de Israel como una conquista bajo la dirección de Josué. Nos referimos a la colección pre-deuteronomística de los materiales que hoy componen Josué, caps. 1 a 11. Antiguamente se atribuía esta colección al Elohista del Pentateuco, pero no hay bases estilísticas ni teológicas para esta atribución. Martin Noth lo atribuye a un "compilador" que él coloca alrededor del año 900 a.C. Sin embargo, la época de los reinos de Judá y de Israel es un contexto menos favorable para el surgimiento de una visión de conjunto de una conquista bajo un sólo líder, Josué, que el reinado de Ezequías, cuando se procuraba crear una conciencia de unidad nacional en vista de la pérdida de tanto territorio a los asirios. Tomando tradiciones antiguas, principalmente las del santuario de Guilgal, más las de Gabaón y Jazor, se creó una visión de la ocupación de Palestina por las tribus como una obra de conquista bajo la bendición de Yavé. Uno de los efectos de esta obra fue desplazar de la memoria nacional el recuerdo de la lucha de clases que se había dado en Canaán en los orígenes de Israel.

En la corte de Ezequías se recogieron colecciones de proverbios que se atribuían a Salomón (Pr. 25.1). Esta producción fue la obra de funcionarios de Jerusalén que tenían interés por mantener la continuidad profesional en una seria consagración a sus labores en la corte más que en buscar lecciones de la historia reciente.

Pero también fuera de la corte fue éste un tiempo creativo. El profeta Miqueas llamó a los campesinos a levantarse para tomar posesión de la tierra con la bendición de Yavé (Mi. 2.1-5, 6-11). No solamente no compartía Miqueas el entusiasmo oficial por la centralización de la vida cultural en Jerusalén, sino por el contrario convocó a que se destruyera esa ciudad como centro de hechos sangrientos contra el pueblo (Mi. 9-12, 1-4).

Todo lo que hasta ahora hemos visto respecto al reinado de Ezequías debe colocarse antes de la invasión de Senaquerib (701), después de lo cual la mera sobrevivencia era el objetivo principal de todas las personas inteligentes del reinado. La vida de Isaías abarca todo este período hasta la invasión de Senaquerib, inclusive. Durante la época de reforma y relectura del pasado Isaías tomó su distancia de

estos proyectos, pidiendo ante todo fe y confianza en Yavé (Is. 7.9; 30.15; 14.24-27; 20. 1-6). Como Miqueas, ve demasiado mal en Jerusalén para esperar que de los proyectos de la capital pueda salir la salvación del país (1.21-26; 10.1-4), pero piensa que Yavé sabrá purificar a Jerusalén para volverla santa como en un principio (1.21-26; 14.28-32). Posiblemente debamos resolver el enigma de la actuación de Isaías durante la invasión en el sentido de que él también entendió que en ese trance agudo la sobrevivencia exigía cerrar filas y apoyar a Ezequías como lo hizo según II R. 19.1-7, 20-34.

Si seguimos la reconstrucción cronológica de Simón de Vries, Manasés comenzó a reinar al lado de su padre Ezequías en el año 690, cuatro años después de la invasión y el desmembramiento de Judá. Las memorias posteriores, tanto en II Reyes como en II Crónicas, marcan una ruptura radical entre las políticas innovadoras de Ezequías y las líneas entreguistas de su hijo Manasés, considerado por los deuteronomistas el peor de todos los reyes de Judá (II R. 21.1-18). Su corregencia desde la joven edad de doce años puede entenderse como una imposición asiria, aceptada por Ezequías como preferible a la incorporación de Judá como provincia en el imperio. Con Manasés se engavetaron los proyectos ambiciosos de hacer de Jerusalén el centro cultural y religioso de un Israel renovado. Se volvieron a permitir el funcionamiento de los "lugares altos", los santuarios locales de Judá. Con ello seguramente se satisfacían intereses locales de levitas y otros, pero se abandonaba el sueño de un Israel unificado, si bien solamente por la devoción a Yavé en Jeruslaén. Manasés permitió también el retorno de cultos no yavistas en el templo y en los lugares altos del país. Por ello los deuteronomistas lo condenan rotundamente. Es posible, sin embargo, que sus medidas fueran las únicas posibles si se quería evitar la misma suerte del norte, es decir, la división de Judá en provincias asirias. Si podemos creer la información de II Cr. 33.14-17, en la última parte de su largo reinado pudo recuperar algún poder, restaurar los muros de Jerusalén y reedificar el altar de Yavé. Aunque la conversión de Manasés (II. Cr. 33.12-13) tiene muestras sospechosas de responder a los peculiares intereses teológicos del cronista, no es inverosímil que con la declinación del poder asirio en sus últimos años, haya podido recuperar algunos territorios incorporados a las provincias filisteas y haya restaurado algunos símbolos de la identidad nacional de Judá.

Es probable que fuera en los años después de la invasión de Senaquerib y el cierre del experimento de restauración (701) que quienes apoyaron el proyecto original de Ezequías hayan formulado la primera versión del libro de la ley de Moisés (Deuteroinomio), documento de gran trascendencia por su impacto posterior en la Reforma de Josías. Algunos elementos importantes de esta obra fueron:

1) El carácter exclusivo de Jerusalén como lugar de culto a Yavé, mencionado en clave sencilla como "el lugar que escoja Yavé para habitar allí su nombre" (Dt. 12.1-14).

2) El llamado a un ejército miliciano y la restauración de las reglas antiguas de la "guerra de Yavé" (20.1-20; 21.10-14).
3) Una visión del rey como un siervo humilde que se atiene escrupulosamente a la ley de Yavé, apartándose de muchas riquezas, muchas mujeres, y un ejército fuerte (Dt. 17.14-20).
4) Siguiendo la experiencia del Norte, los profetas reciben un papel fuerte, con autoridad real en asuntos nacionales (Dt. 18.9-22).
5) Condena violenta a todo culto extraño a Yavé (Dt. 13. 2-19).
6) Varias de las leyes tienen como finalidad garantizar para los levitas una vida digna para que no queden en la miseria, como consecuencia del cierre de los "lugares altos" de Judá donde ellos habían sido funcionarios (Dt. 18.1-8).

En su conjunto parece claro que esta reforma legal se ha hecho bajo la influencia del proyecto político de Ezequias y con una fuerte influencia de los inmigrantes refugiados de Israel en Jerusalén. El libro, fruto de mucho trabajo sobre las tradiciones de Israel y Judá, se colocó en el templo a la espera del momento oportuno para retomar la experiencia de Ezequías, momento que llegó durante el reinado de Josías (640-609).

Capítulo X

El proyecto de una nueva Israel (640-609)

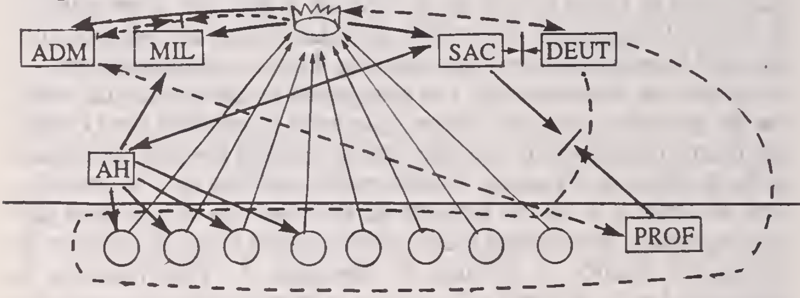
Hacia fines del siglo séptimo, cuando el poderío asirio sufrió un debilitamiento y luego el colapso, los dirigentes de la sociedad judaíta hicieron un magno esfuerzo por restaurar a Israel a un estado semejante al de su antigua gloria. En la interpretación moderna se conoce este movimiento como la Reforma de Josías, por el rey que la encabezó.

II Reyes 22.8-10 y II Crón. 34.14-18 informan que la política renovadora de Josías se guió por el "libro de la ley" que se encontró en el templo. Comparando las medidas tomadas con las disposiciones del libro del Deuteronomio es claro que este libro era sustancialmente el actual libro de Deuteronomio. Las semejanzas de las medidas de Josías con las que tomó Ezequías casi un siglo antes se explican por la teoría que hemos presentado de que este libro se escribió después del fracaso de la Reforma de Ezequías. Deuteronomio codifica toda la tradición legal de Israel a la luz del proyecto de Ezequías con la esperanza que en una próxima oportunidad fuera posible realizar lo que la invasión de Senaquerib frustró en tiempos de Ezequías. Y, efectivamente, la oportunidad se le presentó a Josías con la retirada del poder asirio en Palestina.

Josías buscó establecer la legitimidad del reino sobre una alianza entre Yavé, el rey y el pueblo (II R. 23.1-3). Esto se hacía como una renovación de la alianza que Moisés estableció entre Yavé y el pueblo en Moab antes de su muerte (Dt.29.9-14), con la modificación significativa que el rey tomaba el papel de intermediario y garante de la alianza. De hecho, los autores del libro, a pesar de sus evidentes antecedentes en el movimiento profético que remontaba hasta Samuel, reconocieron la legitimidad de los reyes, aunque con evidente temor ante las posibilidades de abuso que la institución creaba (Dt. 17.14-20). El proyecto de renovación, tal y como lo plantea el libro, carece de un sujeto con el poder de hacerlo real. Los refugiados que lo escribieron vieron con realismo la necesidad de darle a Jerusalén y su templo un

monopolio para que viniera a ser el centro en torno al cual se uniría la nación. Fue seguramente una concesión amarga para los norteños. Pero no estaban dispuestos a darle una legitimidad "metafísica" al rey como hijo de Yavé al estilo de la teología davídica. Y parece que tanto Ezequías como luego Josías reconocieron la necesidad de atemperar su lenguaje propagandístico para no ofender la sensibilidad de los israelitas, cuya adhesión era necesario ganar si pretendían ser líderes de la nación Israel (y no más solamente de Judá).

Con todo, el agente con la capacidad de implementar las profundas reformas que demandaba el libro de la alianza no podía ser otro que el rey de Jerusalén. Es decir, cediendo un tanto en su retórica teológica, el rey ganó el apoyo de los refugiados y con ello la posibilidad de ganarse a la población de las provincias asirias de Dor, Meguiddó, Galaad y Samaria. Conforme a las disposiciones del libro, Josías procedió a destruir los santuarios "desde Gueba hasta Berseba" (II R. 23.8). Nada más que no cumplió la ley de que sus levitas tendrían acceso al templo con igualdad de condiciones que los sacerdotes sadoquitas (II R. 23.9, cf. DT. 18.6-8). Podemos suponer que el problema de Josías era la resistencia de los sacerdotes del templo, a quienes ya se les estaban imponiendo costumbres y tradiciones ajenas (deuteronómicas) y que no estarían dispuestos a verse desplazados o reducidos en su propio templo.



Desde el año octavo de su reinado (632) Josías penetró en los territorios de las provincias de Samaria, Meguiddó, y las filisteas para destruir los lugares de culto a Yavé y santuarios paganos que tenía la población israelita de esas provincias (II Cr. 34.3-7). Esto solamente sería posible si ya el gobierno asirio estaba en estado de descomposición. El momento climático fue la destrucción del santuario de Betel, otrora el santuario principal de Israel (II R. 23.15), cosa que probablemente no se dio sino ya avanzados sus esfuerzos, como indica su ubicación tarde en el texto de la Reforma. La realización de esta gran renovación israelita se celebró en el año dieciocho de su reinado (622) con una gran Pascua en la ciudad de Jerusalén (II R. 23.21-23).

Pero, ¿qué significó todo este movimiento para la base, los pobres de Israel (incluyendo Judá)? Trataremos de responder a esta pregunta

crucial con la ayuda del esquema de la página anterior. Mucho en este esquema ya nos es familiar. En la base están las aldeas campesinas, con ninguna o poca relación entre sí. El proyecto deuteronómico y la práctica de Josías no incluían una renovación de la organización tribal. En la cúpula está el rey, quien extrae tributo en productos de la tierra y en servicios de las aldeas (las flechas de las aldeas al rey). Del rey dependen los ya conocidos tres aparatos burocráticos, el Administrativo (ADM), el Militar (MIL) y el Sacerdotal (SAC). Pasamos en seguida a examinar las novedades en el esquema.

El punto de partida para entender el juego político al interior de la clase dirigente de Judá es el asesinado del rey Amón, ocurrido en el año 640. Dice II R. 21.23-24:

> Los siervos de Amón se conjuraron contra él y mataron al rey en su casa. Mató el pueblo de la tierra a todos los conjurados contra el rey Amón, y el pueblo de la tierra proclamó rey en su lugar a su hijo Josías.

El "pueblo de la tierra" en hebrero *'am ha'arets* (AH en nuestro esquema), no es un actor nuevo. Fueron ellos quienes junto con el personal del templo se conjuraron para matar a la reina Atalía en el año 835 y restaurar en la persona de Joás la dinastía de David (II R. 11.1-20). Cuando se dice que "el pueblo de Judá" puso a Ozías sobre el trono después que fue asesinado Amasías en una conspiración en Jerusalén (II R. 14.19-21), es probable que sea este mismo grupo social. No parece demasiado atrevido pensar que este sector tenía intereses en común con los reyes davídicos y con el personal sacerdotal, que era el sostén ideológico de los davididas. Las conspiraciones surgían, según parece ser un esquema repetido, de los "siervos del rey". Esta designación se usa para todo el aparato de Estado. Pero el sacerdocio del templo tenía un interés incluso teológico en mantener la dinastía de David. Si bien es posible que ellos fueran los responsables del asesinato de Joás fue por una disputa coyuntural y no con la intención de remover la familia davídica (II R. 12.21-22, cf. II Cr. 24. 17-22). Su lealtad era incondicional. Podemos suponer, por otro lado, si el ejército hubiera alguna vez estado implicado en un asesinato real, no hubiera sido posible para el pueblo de la tierra frustrar sus planes sin una lucha que se hubiera registrado en los textos. Por eliminación quedan los administradores como el sector de los servios del rey que pudo producir asesinos potenciales de los reyes. Es fácil entender que este sector carecía de la base social para imponer sus propios candidatos y su propia política a la corona. Este potencial de conflicto con el rey se indica en el esquema con flechas quebradas y encontradas, quebradas porque la oposición ocasional no pudo romper la dependencia permanente que vivían respecto al rey.

Pero, ¿quiénes eran el *'am ha'arets*? Difícilmente podemos pensar en las aldeas campesinas mismas, que no gozaban de la organización

que hubiera hecho posible fungir como agentes sociales en semejantes pugnas en Jerusalén. Un dato llamativo en Jer. 52-25 parece indicar que el pueblo de la tierra era responsable por el reclutamiento de los soldados para el ejército. Si esto era una función estable de este sector, le daba una importancia evidente para el rey. En el esquema aparece con la flecha sólida del AH al MIL. El contraste con los habitantes de la ciudad que se afirma en II R. 11.20 hace probable que el pueblo de la tierra fueran los terratenientes de provincia, aquellos que denuncian Miqueas (Mi. 2.1-5) e Isaías (Is. 5.8-10). Podemos entender, pues, que el campo judaíta estaba controlado por un número limitado de terratenientes, y que éstos gozaban de relaciones estrechas con el rey (los reyes davididas), el ejército, y los sacerdotes de Jerusalén. Los campesinos dependían de ellos para su subsistencia, lo cual les permitía controlar el abastecimiento de jóvenes para el ejército. Este conjunto de relaciones se indican con flechas sólidas en el diagrama.

En el esquema encontramos al mismo nivel que los aparatos de Estado un cuarto bloque, el deuteronómico (DEUT). Según la teoría que hemos propuesto, este sector estaba compuesto por refugiados del norte con algunos conocimientos-intelectuales, pues. Bajo la influencia de Ezequías y Josías reformularon las antiguas tradiciones de Israel con la esperanza que desde Jerusalén se pudiera insuflar nueva vida en el pueblo de Yavé. Su proyecto era la "alianza", un acuerdo entre Yavé el Dios del éxodo e Israel, el pueblo de Yavé. Moisés el profeta era el mediador de la alianza que, según las tradiciones norteñas, se había establecido por vez primera en el monte Sinaí y renovado bajo la dirección del mismo Moisés en las estepas de Moab. En cada generación Yavé daba su dirección a su pueblo a través de nuevos profetas "como Moisés", (Dt. 18.14-22) de quienes ellos recordaban a Ajías, Elías, Eliseo, Amós y Oseas. Según su visión de la alianza, el rey jugaba un papel limitado, limitado por la ley de Yavé y limitado por la Palabra de Yavé pronunciado por medio de sus siervos los profetas, quienes podían hasta remover reyes, como hicieron Samuel, Ajías, Jehú hijo de Jananí y Eliseo. No reconocían en su libro ningún privilegio a los davididas. Su concesión a ellos era la aceptación de Jerusalén como el único lugar legítimo de culto, plasmado en la ley de Dt. 12.1-14. Esta relación positiva pero renuente con los reyes judaítas lo hemos representado en el esquema con una flecha quebrada.

El proyecto deuteronómico era un proyecto alterno al proyecto favorecido por el sacerdocio de Jerusalén, como se indica en el esquema con las flechas encontradas. En la generación siguiente a Josías esta oposición se plasmará en sendas obras históricas, la llamada Historia Deuteronómistica (DTR=Deuteronomio + Josué + Jueces + Samuel + Reyes), y la versión sacerdotal de los hechos fundadores de Israel (la llamada fuente "P" del Pentateuco). De ellos trataremos en su momento.

Falta únicamente establecer el rol de los profetas en Judá (PROF en el esquema). Propiamente, este no es un bloque social como los sectores anteriores. Eran individuos que se presentaban como inspirados por Yavé, el Dios de Israel, para pronunciar su Palabra y defender a los pobres. Conocemos cuatro profetas durante el período de dominación asiria y de Reforma que jugaron este papel, tres de los cuales se recordaron en Judá como enemigos del templo. Los cuatro fueron Miqueas, cuya predicación de la revolución campesina ya hemos examinado, Sofonías, Urías (ver Jer. 26.20-23), y Jeremías.

Sofonías durante el reinado de Josías denunció el lujo y los crímenes de las clases dominantes (Sof. 1.8-9, 12-13; 3.1-4). De los dichos en 2.1-3 y 3.11-13 se desprende que Sofonías oponía a los poderosos sobre "mi santo monte" el pueblo humilde y pobre, los "humildes de la tierra" que podrían encontrar protección en el día de la ira de Yavé. En estas palabras aparece una oposición al Estado con todo y su aparato religioso, sin que el profeta haga siquiera mención de los refugiados deuteronómicos y su proyecto de nueva alianza. Sin que Sofonías plantee la revolución, es indudable que su posición es popular en oposición a los dirigentes de su tiempo.

De Urías solamente sabemos que fue un mártir por sus denuncias del templo a nombre de Yavé. Esto no sucedió hasta tiempos de Joaquim, el sucesor de Josías. Lo mencionamos porque es un testigo de la presencia de una tradición yavista contraria al templo, autóctono de Judá.

De Jeremías estamos mejor informados. Jeremías era de una familia sacerdotal de Anatot (en Benjamín). Su enfrentamiento con el templo está plasmado en el elocuente sermón de Jer. 7.1-15. Esto no debe sorprendernos cuando ya hemos visto igual posición en Miqueas y Urías, y lo que parece una condena implícita al templo en Sofonías. Más sorpendente es el hecho de que Jeremías denuncia la Reforma de Josías como una conversión "falaz" (Jer. 3.6-13). Samaria, dice Jeremías, fue más honesta que Jerusalén, pues nunca pretendió una conversión. Y la conversión de Jerusalén resulta ser una conversión mentirosa, pues la injusticia sigue siendo la base de la vida nacional. Solamente que ahora creen tener a Yavé de su parte. ¡Han convertido el templo escogido por Yavé en una cueva de ladrones! (Jer. 7.11).

Estos profetas, entonces, toman la parte del pueblo contra sus opresores, incluyendo a los reyes, los sacerdotes, los escribas y hasta los reformadores deuteronómicos. Veremos en el siguiente capítulo que Jeremías posteriormente hizo una alianza política con un sector de la burocracia administrativa. También el libro que recoge sus dichos muestra en su estilo una fuerte influencia deuteronomística, indicando que por lo menos los deuteronomistas lo vieron como un aliado posteriormente en sus luchas ideológicas con la costa sacerdotal. Tratamos de captar estas relaciones no firmes con líneas quebradas en el esquema.

El proyecto reformador dirigido por el rey Josías llegó a un fin abrupto con su muerte violenta a manos del rey de Egipto en el año 609 a los 39 años de edad. Sin embargo, a través de los escritos de los deuteronomistas posteriores dejó una huella permanente en la vida de Israel por largos siglos. La obra de los Macabeos/Asmoneos cinco siglo más tarde puede interpretarse como una resucitación del proyecto de Josías, lo cual veremos más abajo.

Capítulo XI

El período de la hegemonía babilónica (605-539)

La historia política

El gran experimento de renovación nacional que fue orientado por el libro de Deuteronomio, terminó abruptamente con la muerte de Josías a manos del rey de Egipto en el año 609 (II R. 23.29-30). Durante cuatro años Egipto impuso tributos al país, sobre el cual había establecido por rey a Yoyaquim, uno de los hijos de Josías (II R. 23.33-35). Es probable que su autoridad incluyese esas partes de la provincia de Samaria que Josías había sujetado a su autoridad.

En el año 605 las dos potencias que aspiraban a tomar el control que antes Asiria había ejercido sobre Siria y Palestina se encontraron en combate. Babilonia pudo imponer una derrota al ejército egipcio en una batalla librada en Carquemis. Jer. 46 contiene las reflexiones del profeta sobre este evento. Como consecuencia Babilonia quedó como la nueva potencia hegemónica en Palestina. Yoyaquim comenzó a pagar sus tributos a Babilonia y quedó como rey de Judá, aunque ahora el antiguo sistema provincial impuesto por Asiria fue restituido y Samaria nuevamente desprendido de Judá.

Poco antes de su muerte, que acaeció en el 598, Yoyaquim comenzó a retener sus tributos. Una expedición punitiva de Babilonia llegó a Jerusalén temprano en el 597 cuando su hijo Joaquín tenía apenas tres meses de haber subido al trono. Aparentemente como castigo (y no como una medida permanente de reasentamiento) llevó Nabucodonosor a Babilonia al rey y varios miembros de la familia real, a herreros y cerrajeros y a otras personas de valor social, en número de 3,023 según Jer. 52.28 (II R. 24,14 dice que fueron 10,000, un número redondo que parece menos probable). Sobre el reino avasallado de Judá dejaron a Sedecías, un tío del rey e hijo de Josías (II R. 24.17). El resultado político fue una división de lealtades en Judá, pues solamente una parte reconoció a Sedecías mientras otra parte de la población siguió espe-

rando el retorno de Joaquín a quien seguían considerando rey (esta situación está detrás de la visión de Jeremías de las dos canastas de higos en Jer. 24).

Sedecías tuvo ambiciones de independizar a Palestina bajo el liderazgo de Judá, para lo cual convocó a los reyes de los pueblos súbditos de Edom, Moab, Amón, Tiro y Sidón (Jer. 27.2-3). El resultado fue desastroso, pues Nabucodonosor de Babilonia trajo una expedición militar, sitió a Jerusalén y la tomó en el año 586, el noveno día del mes de Tammuz (II R. 25.1-5). Los babilonios vieron la necesidad de acabar con las pretensiones judaicas mediante la destrucción de su plaza fuerte. Destruyeron los muros de Jerusalén y su templo e incendiaron la ciudad para que no sirviera más para la habitación humana. Para administrar el territorio nombraron a Godolías, un funcionario que no estaba emparentado con la familia real davídica (II R. 25.22-26, Jer. 40-41). Este puso su centro administrativo en Mispá, un poco al norte de Jerusalén, y logró restablecer alguna normalidad (Jer. 40.11-12).

Algunos de los líderes de Judá se habían refugiado con el rey de Amón y desde allí aspiraban a restaurar una Judá independiente, seguramente una ilusión en las circunstancias del momento. El profeta Jeremías, quien nos sirve de barómetro para medir los intereses populares en este momento difícil, echó su suerte con Godolías (Jer. 40.6). El pueblo estaba, pues, dividido en tres:

1) Los que apoyaban el proyecto de gobierno de Godolías, bajo la protección de Babilonia.
2) Los exilados en Babilonia que seguían poniendo su esperanza en el rey Joaquín que se encontraba preso allá.
3) Y el grupo que estaba refugiado en Amón, de cuyos proyectos políticos no estamos informados.

De entre este último grupo salió un tal Ismael, quien con un grupo de hombres asesinó a Godolías y a una escolta de soldados babilonios que le protegían en Mispá (Jer. 41.1-3). Esto sucedió en el mes séptimo sin que sepamos el año (II R. 25.25-26). Probablemente se deba vincular a la deportación de 745 personas en el año 582 (Jer. 52.30), lo cual significaría que el gobierno de Godolías duró unos cuatro años. Su equipo en Mispá salió para un exilio en Egipto, llevando consigo a Jeremías el profeta (Jer. 42).

Judá quedó así completamente desorganizado. Según Jer. 52.27-30 un total de 4,600 personas fueron deportadas a Babilonia en tres ocasiones, 597, 586 y 582, quedando internadas allá. Otros huyeron a Egipto, a Amón y a otros lugares. El pueblo campesino y humilde quedó en sus lugares trabajando la tierra. Judá, según parece, fue anexada después del asesinato de Godolías a la provincia de Samaria. Nunca los babilonios resolvieron definitivamente su suerte trayendo una nueva población que pudiera gobernar el país.

El imperio babilónico fue sacudido en su mismo centro por el surgimiento de un rey persa que pudo juntar en un poderoso imperio las fuerzas de Media y Persia. Este Ciro tomó el poder en el año 550 y ya en el invierno de 547/546 tuvo una campaña exitosa en forma espectacular hacia Asia Menor, donde derrotó al rey Creso de Lidia. Ya Babilonia estaba a la defensiva, pero Ciro no la atacó directamente hasta 539 a.C. Para esta fecha la descomposición interna había alcanzado tal grado que los mismos babilonios le abrieron las puertas de la ciudad, pudiendo él entrar sin sitiarla ni dañarla. Desde la perspectiva de la historia de Israel terminó así lo que no pasó de ser un interludio entre los imperios asirio y persa, ambos de los cuales tuvieron consecuencias más permanentes sobre la configuración de Israel.

La posición política del profeta Jeremías

Cualquier esfuerzo por leer los eventos de este período desde la perspectiva de los pobres debe apoyarse en gran medida sobre la actuación política de Jeremías, quien a lo largo de su carrera adoptó una posición disidente respecto a la política de los reyes.

Jeremías era natural de Anatot, pueblo levítico en el territorio que tradicionalmente se asignaba a Benajmín. Nació en una familia sacerdotal, con gran probabilidad la familia del sacerdote levítico Abiatar a quien Salomón había deportado a Anatot (I R. 2.26-27). En sus ataques contra el templo de Salomón (Jer. 7.1-8.3; 26.1-24) estaba dentro de una línea profética que remontaba a Miqueas de Moréset-Gat (Mi. 3.9-12) y que incluía a su contemporáneo Urías de Quiryat-Yearim (Jer. 26.20-23). A pesar de su mucha afinidad con la corriente profética norteña, cuya influencia es tan prominente en Deuteronomio, parece que se distanció del movimiento reformista de Josías (Jer. 3.6-13). Todo esto nos hace pensar que existió un movimiento religioso autóctono en Judá que nunca apoyó la teología davídica del templo. El ingreso de los norteños después de la toma de Samaria en el 722 habría fortalecido este sector que estaría más cerca del pueblo que los sacerdotes del templo.

Durante el reinado de Sedecías (597-586) Jeremías con constancia respaldó la sujeción a Babilonia y por ello condenó la política de alianzas del rey (Jer. 27). Nabucodonosor el rey de Babilonia era el siervo de Yavé (=ministro de Yavé) para azotar a Judá y Jerusalén por no haber ellos escuchado el llamado de sus profetas (Jer. 25.1-12). Esta convicción llegó al extremo de que durante, el sitio de la ciudad de Jerusalén, el profeta aconsejó a los soldados deponer sus armas y entregarse a los babilonios que rodeaban la ciudad (Jer. 21.1-10). Por ello fue apresado y echado en prisión por el rey y las autoridades (Jer. 37.11-21). Fue objeto de un complot para asesinarlo de parte de un grupo de Anatot (Jer. 11.21), pero lamentablemente no sabemos en qué

fecha. Quizás debemos poner el incidente temprano en su carrera, durante la vida de Josías, en un momento cuando podemos suponer que una mayoría de los de Anatot respaldaba la reforma de Josías.

Respecto a los deportados que vivían en Babilonia y esperaban la restauración de Joaquín al trono, Jeremías fue aguafiestas pues les urgió echar raíces en aquella tierra de la que no regresarían sino después de setenta años, es decir, sus hijos o nietos (Jer. 29). No quiere decir esto que Jeremías favoreciera al grupo que en Jerusalén respaldaba la gestión del rey Sedecías. Al contrario, entre los dos grupos, Jeremías le veía más futuro a aquéllos, a quienes compara con una canasta de higos buenos, mientras Sedecías y su grupo son como higos malos (Jer. 24).

Entonces, ¿cuál era la posición política de Jeremías? La primera pista la derivamos de su actuación al salir de la ciudad sitiada para comprar un terreno en Anatot (Jer. 32). Con ello el profeta anunciaba la restauración próxima de una vida normal en la que sería posible sembrar y cosechar los campos. Su idea de cómo se realizaría esto estaba vinculada al surgimiento del proyecto político de Godolías, el funcionario de la corte, nieto de Safán el escriba, a quien los babilonios encomendaron la organización de la vida nacional bajo su protección (Jer. 40). De modo que Jeremías veía la salvación del pueblo en un distanciamiento de la casa de David y del sacerdocio de Jerusalén para buscar la vida bajo la protección de Babilonia. A más de veinticinco siglos de distancia es difícil para nosotros cuestionar el análisis de Jeremías respecto a lo mejor para el pueblo de Judá, aunque es difícil pensar que a largo plazo un tal proyecto pudiera seguir respondiendo a las necesidades populares. Un estado soberano con un sólido amarre con las clases populares sería necesario para el largo plazo. podemos aceptar el análisis de Jeremías para el corto plazo como la manera de librar al pueblo del gobierno davidida que no satisfacía sus intereses.

La literatura del período babilónico

Este fue un período muy rico en cuanto a narrativa histórica. El mismo círculo que produjo la revisión legal que llamamos Deuteronomio hizo una magna lectura de la historia de Israel, comenzando con Moisés, la llamada Historia Deuteronomística (Dtr). Tomando como su referencia teológica Deuteronomio y la Reforma de Josías se leyó toda la historia desde Moisés, pasando por la conquista de Canaán, las luchas de los jueces, el establecimiento de la monarquía, la división de los reinos, la caída de Samaria, y culminando con la Reforma.

Una primera edición de esta obra (Dtr^1) se escribió después de la Reforma y antes de la destrucción de Jerusalén. Narraba cómo Moisés había puesto delante del pueblo en las estepas de Moab las leyes que para su vida larga en la tierra de Canaán les dio Yavé en el Sinaí.

Durante su laga historia Yavé les mandó profetas para actualizar su Palabra, pero durante el tiempo de los jueces las tribus insistieron en abandonar a Yavé por otros dioses. Yavé los entregaba en manos de sus enemigos, pero cuando clamaban les levantaba un liberador (Jue. 2.6-19). Para guiarlos mejor luego les dio reyes, pero ellos con insistencia siguieron el camino pecaminoso con que el rey Jeroboán los desvió y Yavé finalmente los entregó en manos de los asirios (II R. 17.7-41). Sin embargo, previendo este tipo de problemas desde antes Yavé había establecido su templo en Jerusalén como un lugar de oración (¡no tanto de sacrificios!) para que su pueblo arrepentido le suplicara perdón (I R. 8.14-61). Esto precisamente hizo el pueblo dirigido por el buen rey Josías (II R. 22.11; 23.1-3). Si se mantenían fieles, Yavé cumpliría con ellos todas las bendiciones que prometió mediante Moisés (Dt. 28.1-14).

La destrucción del templo fue un golpe rudo a la fe histórica (en la historia como historia de la salvación) de los deuteronomistas. Pasados unos años, por el 561 (ver II. R. 25.27), estos círculos hicieron una modificación de su historia, la revisión que los exegetas conocen como Dtr^2. Esta revisión de Dtr subraya la ley como base única para la vida de Israel y subraya también la rebelión constante de Israel (y Judá). La monarquía misma es vista como rebelión (Is. 8.7; 12.19). La historia se completó con los tristes sucesos de los reyes hijos de Josías (capítulos 24 y 25 de II R.). Nosotros tenemos en nuestras Biblias hoy esta revisión de Dtr en los libros de Dt., Jos., Jue., Sam. y Reyes.

Pero los deuteronomistas no eran los únicos que propusieron a Israel un proyecto de salvación nacional ampardo en su historia con Yavé. Si seguimos a Richard Elliott Friedman, como parece indicado por la fuerza de sus argumentos, fue en este período dramático entre la muerte de Josías y la destrucción del templo que debemos colocar la lectura revisionista de los orígenes de Israel que conocemos como el estrato sacerdotal del Pentateuco (P). En la corte de Ezequías y por influencias pre-deuteronomistas se habían fusionado, tal como ya lo vimos, las versiones judaíta (J) e israelita (E) de los orígenes de Israel (patriarcas, éxodo, Sinaí, desierto, toma de la tierra). El resultado fue una historia que hemos llamado yehovista (R^{JE}).

Desde el punto de vista de los sacerdotes de Jerusalén esta historia tenía graves inconvenientes. Para mencionar solamente algunos:

1) Los patriarcas sacrificaban "desordenadamente", sin haber recibido la revelación de Yavé acerca de cómo y dónde se debía sacrificar correctamente. En su versión alternativa (P) Abraham, Isaac y Jacob nunca hacían sacrificios (ni tampoco Caín y Abel ni Noé).

2) La historia del becerro de oro en la que Aarón, padre de los sacerdotes, aparecía como el principal culpable, era inaceptable (Ex. 32). Además, en esa historia se honraba a los levitas que mataron a los apóstatas, salvándose Aarón por su posición como

hermano de Moisés (Ex. 32.25-29). En su versión desapareció este relato y se añadieron dos historias que exaltaban a Aarón y su descendencia, a saber, la historia de la rebelión de Coré hijo de Quehat el levita y el endoso divino de Aarón (Nú. 16-17) y la historia del "celo" de Pinjás ante la apostasía de Peor (Nú. 25.6-18). 3) Josué, el sucesor de Moisés, aparece en R^{JE} como acompañante de Moisés en la historia censurada del becerro de oro (Ex. 32.17) y, lo que es peor, está permanentemente en el tabernáculo (Ex. 33.11), cosa prohibida para uno que no era sacerdote y ni siquiera era levita. De modo que P elimina estas referencias a Josué y más bien introduce las virtudes de este sucesor de Moisés, haciéndolo un acompañante de Caleb en la exploración de la tierra de Canaán (Nú. 13). Con estos tres elementos podemos ver la tendencia de esta obra sacerdotal que tenía la intención de desplazar a JE, narrando la misma historia desde una perspectiva más aceptable a los sacerdotes de Jerusalén.

El proyecto positivo de los sacerdotes se desprende de la importancia del Tabernáculo como el eje de la revelación de Yavé en el monte Sinaí (Ex. 25.8-9). La mantención de los sacrificios en el altar que está frente al Tabernáculo garantizaría a Israel la presencia de Yavé. Según las mismas tradiciones deuteronomísticas reconocían (I R. 8.4) y según subrayarán posteriormente los sacerdotes en su versión de la historia (II Cr. 5.4; 1.1-6) el tabernáculo estaba dentro del templo de Salomón. El efecto de esto era que también los sacerdotes como los deuteronomistas insistían en el monopolio del templo de Salomón, aunque para aquéllos era por su monopolio como lugar legítimo de sacrificios (la ley básica está en Lv. 17.1-7, al inicio del "Código de Santidad").

La competencia entre estos dos proyectos encuentra su punto de choque en las disposiciones respectivas para los "levitas" que no son descendientes de Aarón. Según la ley de Dt. 18.1-8 podrán, con solo venir al lugar que Yavé escogiere, también tener todos los derechos de cualquier sacerdote. Según P los levitas ocupan funciones menores, reservándose exclusivamente para los hijos de Aarón el oficio de los sacrificios sobre el altar frente al Tabernáculo (Ex. 29.1-30; Lv. 8-9). Según II R. 23.9 las medidas que adoptó Josías en su Reforma fueron una mediación, pues los levitas no fueron admitidos al servicio del altar, pero recibieron de los dones del altar para su sustento.

La incertidumbre respecto a la Reforma

Hemos visto que en este período hubo en coexistencia por lo menos tres proyectos que se amparaban en las tradiciones del dios

Yavé: El proyecto dominante, por el respaldo poderoso que le dio Josías, era el deuteronomista y fue su lectura de la historia de Israel la que se impuso. A la par siguió existiendo el proyecto de los sacerdotes del templo, que compartía con el anterior el énfasis en el monopolio de Jerusalén, no tanto como morada del nombre de Yavé, cuanto como morada misma de Yavé (Dt. 12.5 vs. Ex. 25.8). Pero Jeremías y otros profetas representaban una lucha popular de las tradiciones religiosas de Israel que nunca aceptó el monopolio de Jerusalén en ninguna de sus dos variantes.

La destrucción de Jerusalén con su templo en el año 586 abrió las puertas para varias interpretaciones. En Jer. 44.15-19 tenemos evidencia de una religión popular que veía en la purificación ritual realizada por Josías la causa de los males de Jerusalén. Era el cese de los ritos para la Reina del Cielo lo que provocó la desgracia, que no era como decían los deuteronomistas un castigo por no haber mantenido en su pureza la Reforma, sino más bien un castigo por haber violado los lugares de culto a Aserá, la Reina del Cielo.

Sabemos además de la existencia de una colonia israelita en Elefantina, una isla sobre el Nilo superior, donde habían construido un templo para Yavé (¡y una consorte!) sin que sintieran esto como violatorio de ningún mandamiento divino. Escriben inocentemente a los líderes religiosos de Jerusalén y de Samaria para pedir orientaciones. Esto es evidencia de que la Reforma con sus demandas de exclusividad para Jerusalén no logró en el período babilónico imponerse en todas partes donde se reverenciaba a Yavé. Es probable que algunos de los santuarios que Josías desacralizó, como Betel y Guilgal, fueron posteriormente restituidos.

Por otro lado, el libro de las Lamentaciones falsamente atribuidas a Jeremías evidencia una interpretación deuteronomística de la destrucción como resultado de la desobediencia junto con un anhelo de restitución del templo de Jerusalén. Esto, más lo que se nos dice sobre peregrinos que iban a hacer oraciones sobre las ruinas del templo (Jer. 41.5) y traer sus ofrendas, permite concluir que la Reforma caló profundo aún entre los habitantes de las provincias del norte. El lugar de las ruinas se convirtió en sitio de ritos de lamentación en el que los habitantes del país recitaban oraciones como las que se recogen en nuestro libro de Lamentaciones.

Podemos suponer, pues, entre los israelitas que quedaban en las provincias ahora babilónicas de Palestina, una situación religiosamente heterogénea y disgregada, con representación de varias posiciones. No tenemos informes sobre la situación económica en que vivían los campesinos bajo los gobernadores babilónicos. Políticamente, las provincias siguieron las líneas del sistema asirio solamente que Judá se incorporó a la provincia de Samaria después del asesinato de Godolías.

Las utopías de los exilados en Babilonia

Mientras tanto, la colonia de israelitas que vivían en Babilonia no dejaron de sonar con su regreso a Jerusalén. La nostalgia que sentían se recoge bellamente en el canto triste del Salmo 137. Los exilados eran la élite de Jerusalén. Muchos echaron raíces en Babilonia y sus familias nunca volvieron a Palestina, haciendo de Babilonia un centro importante del judaísmo por los siglos venideros. Entre ellos había sacerdotes y levitas que tenían experiencia con las tradiciones de Israel. Es probable que el mismo Dtr^2 se haya realizado en Babilonia en vista de su terminación con la liberación de Joaquín de su cárcel en esa ciudad. Aquí surgieron dos visiones alternativas para la restauración, ambas basadas en la predicación de un profeta, Ezequiel por un lado, y el Segundo Isaías (Is. 40-55), por el otro.

Dentro del libro de Ezequiel se encuentra todo un programa para la restauración de Israel en torno al templo construido (Ez. 40-48). Es una variante de la visión de los sacerdotes de Jerusalén que se encuentra formalizado en P. Toda la organización geográfica de la nueva Israel, con las doce tribus reconstituidas, se dispone para proteger la pureza del templo. Pues se considera que el desastre de Jerusalén se debió a las impurezas con las que se contaminó la tierra de Yavé (Ez. 36.16-18). El acceso al templo estará celosamente protegido en la nueva Israel, y solamente los sadoquitas podrán ejercer. Los levitas quedan excluidos del servicio del altar porque ellos participaron en la contaminación de las cosas santas (Ez. 44.10-14). Una vez restaurado el templo y su servicio, una fuente milagrosa brotará de debajo del altar y sus aguas regarán la tierra que producirá abundantemente, desembocando en el Mar Muerto cuyas aguas quedarán saneadas (Ez. 47.1-12).

La otra visión utópica desde el exilio babilónico se debe a un profeta anónimo cuyas profecías se han recogido en el libro de Isaías (Is. 40-55), a quien se conoce en la exégesis como el Deutero-Isaías o Segundo Isaías. Este profeta no se siente preocupado por la culpa de Israel, pues considera que ya se pagó el doble (Is. 40.1-2). De ahí que su tono sea muy diferente a profetas anteriores. No se ocupa de denunciar sino de animar a un pueblo desanimado (Is. 40.28-31). Yavé es el Señor de la historia y es Dios quien ha suscitado al gran rey persa Ciro, cuyas hazañas conmueven el orbe (Is. 41.1-5; 45.1-7). Estas referencias a Ciro hacen suponer que el Deutero-Isaías profetizó después de la campaña de Ciro contra Lidia (547) y antes de su toma de Babilonia (539).

El propósito de Yavé es restaurar a Israel en su tierra, y para ello prepara un camino por el desierto donde brotarán ríos y crecerán árboles (Is. 40.3-11; 43.16-21). Jerusalén se regocijará en su restauración (Is. 52.1-6; 51.1-3). Aunque el templo será reconstruido, esto es

solamente una parte secundaria de la reconstrucción de la ciudad y no merece atención detenida (Is. 44.24-28). Las promesas eternas y valederas para David se cumplirán, no en un nuevo rey, sino en una situación paradisíaca para todo el pueblo (Is. 55.1-3). El pueblo de Israel tiene una misión que cumplir entre las naciones de la tierra (Is. 49.6), donde ha de llevar a los confines la justicia de Yavé (Is. 42.1-4). Sus sufrimientos tienen una función salvífica, pues las naciones se asombrarán y creerán cuando vean el siervo castigado ahora exaltado por Yavé (Is. 52.13-53.12).

Es difícil situar esta utopía dentro de las fuerzas sociales que hasta aquí hemos visto. No es deuteronomística, pues los temas característicos de esta corriente no aparecen. Mucho menos es sacerdotal, como revela una somera comparación con Ezequiel. Es una visión auténticamente popular surgido misteriosamente entre la comunidad del exilio. Su existencia tendrá un impacto significativo en la Judá restaurada bajo hegemonía persa.

Capítulo XII

El período de hegemonía persa, 539-332 a.C.

En el año 539 entró Ciro a la ciudad de Babilonia. Allí se encontró, entre otros, con la comunidad de los descendientes de las personas que fueron traídas cautivas desde Jerusalén por Nabucodonosor. Durante el primer año de su gobierno en Babilonia, seguramente en respuesta a una petición de los exilados, emitió un edicto devolviendo los utensilios del templo de Jerusalén al pueblo de Judá, representado en la persona de Sesbassar (o Sanabassaros, según la forma que su nombre recibe en I Esdras 2.8). El edicto, que se preserva en una forma que puede ser auténtica en Esd. 1.2-4, autoriza la reconstrucción del templo de Jerusalén, pidiendo a las autoridades locales, que serían los gobernadores de la provincia de Samaria, que ofrezcan ayuda material para tal efecto.

¿Cómo interpretar esta medida? Por el Cilindro de Ciro, descubierto por los arqueólogos, se sabe que Ciro asumió el patronato del culto de Marduk en Babilonia, quien fue el Dios que pronunció su nombre para que fuera Señor Ciro de todo el mundo. No es pues inverosímil que el emperador adoptara una actitud parecida respecto a "Yavé, el Dios del Cielo". El Deutero-Isaías ya había anunciado que Yavé le tomó a Ciro de la mano para entregarle naciones (Is. 45.1), y esto muy bien pudo el rey asumirlo. Así se convertía en un fiel devoto de Yavé y patrón del culto de Yavé en Jerusalén. Patrocinando el culto local, esperaba lograr algún consenso para su amdinistración, aunque más no fuera entre los sacerdotes.

Y ¿quién era este Sesbassar a quien Esd. 1.8 llama "príncipe *(nasi')* de Judá"? Probablemente la clave está en la forma de su nombre en el libro apócrifo de I Esdras, Sanabassaros. En esta forma parece que se trata del mismo Senassar que aparece en la geneología de I Cr. 3.17 ss como hijo de Joaquín, el rey davídico que murió en el exilio. Los persas, sin embargo, no le estaban restituyendo al trono de su padre. Su misión era limitada a devolver los utensilios del templo y hacer la

reconstrucción, de lo cual únicamente logró realizar lo primero. Las fuentes no nos refieren su fin. Durante el tiempo de su misión no habría tenido completa autonomía, pues Jerusalén era parte de la provincia de Samaria y la supervisión política sobre la construcción de un templo estaría en manos del gobernador persa de esa provincia. Parece que Sesbassar logró empezar la construcción pero no pudo concluirla (es la interpretación más probable de Esd. 4.24).

En el año segundo del rey Darío (520) la construcción del templo fue reanudada bajo la dirección de un nuevo comisario llamado Zarobabel, quien también era de la familia de David, hijo de Sealtiel y nieto de Joaquín (Esd. 3.2, o, según I Cr. 3.19, hijo de Pedaías y nieto de Joaquín; en todo caso, davidida). Nuevamente, debemos entender que se trata de una misión específica que el imperio le encargó, con autoridad y temporalidad limitadas y bajo el control del gobernador de Samaria.

Pero surgió un conflicto en torno al proyecto, el cual se nos narra en Esd. 4.1-5. La élite de la provincia, que seguramente ya a cien años de la destrucción de Betel por Josías tenían sus propios santuarios de Yavé, vieron en la reconstrucción un famoso templo dentro de su provincia una amenaza. Si la correspondencia con Rejum el gobernador y Simsay y el secretario (Esd. 4.8-23) es auténtica, hubo un problema de incomunicación administrativa que probablemente debe situarse en tiempos de Ciro o Cyaxares su sucesor (y no de Jerjes, como afirma Esd. 4.6). Nuevamente hubo problemas con el proyecto de Zorobabel, del cual no estaba informado oficialmente el gobernador Tattenay, pero esta vez se resolvió mediante una correspondencia con las oficinas centrales del rey Darío (Esd. 5.6-6.18).

Además del embrollo administrativo que se logró resolver por canales burocráticos, hubo un problema más serio de conflicto con el "pueblo de la tierra" (Esd. 4.4). Si se trata del mismo sector social que ya conocemos, los terratenientes de las regiones rurales, bien podemos entender su interés en participar en el templo. En tiempos de la monarquía habían sido ellos leales en su apoyo a los reyes y al templo que construyó Salomón. Pero ahora las cosas habían cambiado. El nuevo templo lo construían los exilados. Recordando los asentamientos de extranjeros por el rey asirio Asarjaddón, cuestionaron la legitimidad de quienes vivían en Palestina. Este tipo de conflicto entre los que vivieron el exilio y ahora regresaban con el apoyo del gobierno persa y quienes continuaron en la tierra explica el gran interés en los textos de esta época por la pureza racial. Las genealogías eran armas que los exilados esgrimían contra los israelitas del país.

Al nivel ideológico, este conflicto de poder se percibe nítidamente en las profecías de esta época. Por el lado de los exilados (la Golá, según la terminología hebrea) se sitúan los profetas Ageo y Zacarías que apoyaron con sus profecías la reconstrucción del templo. Por el

lado contrario, el lado del pueblo que estaba siendo excluido de participación en este proyecto, se sitúan los profetas anónimos cuyas profecías fueron recogidas en el libro de Isaías (Is. 56-66, llamados colectivamente el "tercer Isaías").

Veamos primero los profetas que hablaban por el pueblo. El oráculo más dramático es Is. 66.1-2, que niega que Yavé tenga ningún interés en el templo que la Golá le está edificando, pues Yavé lo hizo todo y no necesita un templo. Is. 58.1-12 es una condena a los ritos de ayunos que eran una parte muy significativa del calendario litúrgico de los sacerdotes que controlaban el templo postexílico: El ayuno que desea Yavé es liberar a los oprimidos y alimentar a los hambrientos, y con doblar las cabezas como juncos no conseguirán su atención. Yavé es un Dios que habita en lo alto y también con los aplastados y humillados de la tierra (Is. 57.15).

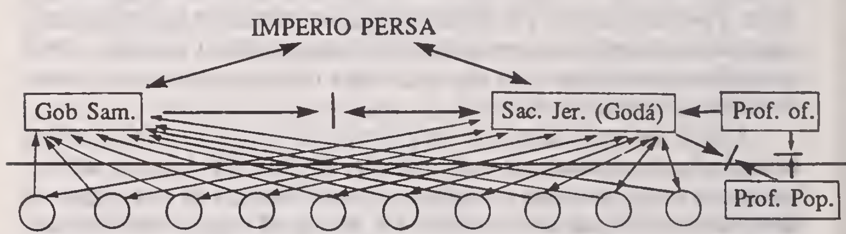
Acerca del entusiasmo por las genealogías tiene una palabra crítica la profecía que encabeza la colección (Is. 56.1-7). Yavé acepta hasta a los eunucos que guardan sus sábados y su alianza, y el extranjero no debe ser excluido de la comuidad. De hecho, el templo será llamado "Casa de oración para todos los pueblos" (Is. 56.7). En la hermosa visión utópica de Is. 65.17-25 no se habla siquiera del templo, sino de vida larga y comida abundante.

El anonimato de esta hermosa colección de profecías puede deberse a la necesidad de ocultar su identidad. Las profecías se preservaron en un territorio donde los sacerdotes de la Golá tenían mucho poder únicamente colocándolos dentro del libro de Isaías. Las semejanzas de estilo, vocabulario y hasta teología sugieren que estos profetas populares del tiempo de Darío eran discípulos del gran profeta del exilio conocido como Segundo Isaías.

Por el lado de la Golá los profetas Ageo y Zacarías (cuyos dichos están recogidos en los capítulos 1-8 del libro que lleva su nombre) dieron gran impulso a la construcción, interpetando las limitaciones económicas como resultado de sus pocas ofrendas y esfuerzos débiles en esta causa (Ag. 1.2-11; 2.15-19). En cambio, Ageo veía en Zorobabel el comisario responsable ante el imperio de la obra un nuevo David escogido por Yavé como anillo de sello para "destruir el poder de las naciones" (Ag. 2.20-23).

El mesianismo de Zacarías introduce en la teología judía la dualidad que seguirá por muchos siglos siendo la característica de algunas de sus corrientes. Zorobabel el comisario y Josué el sumo sacerdote son "los dos Ungidos que están en pie junto al Señor de toda la tierra" (Zac. 4.14). Son los dos olivos que nutren de aceite a las siete lámparas que adornan el candelabro que el profeta vio proféticamente (Zac. 4.1-4). En otra visión vio el profeta cómo Satanás embestía contra Josué, pero Yavé le protegió, protección simbolizada por los vestidos limpios que Dios le dio (Zac. 3.1-7).

La confrontación entre la Golá y el pueblo de la tierra, que se refleja en su mayor algidez en torno a la construcción del templo bajo auspicios de la administración persa y las disputas sobre pureza racial, es en gran medida un conflicto de clases, por un lado los campesinos y los terratenientes aparentemente empobrecidos por la desorganización del período babilónico encontrados con un exilio bien organizado en torno a un proyecto religioso sacerdotal y con el apoyo económico y político de las autoridades persas. Podemos esquematizar la situación que prevaleció desde la construcción del templo hasta la misión de Nehemías (520-445 a.C.) de la siguiente forma.



En este esquema se puede apreciar que la relación de las aldeas que siguen siendo las unidades productivas de Israel con el imperio se realiza a través de una doble mediación. Por un lado está el gobernador persa con su sede en Samaria. Este extrae algún tributo de las aldeas, aunque no tenemos forma de medir su intensidad. Por el otro, el imperio busca mantener un consenso social por medio del sacerdocio de Jerusalén, que proviene del exilio babilónico y debe su posición a las autoridades persas. El imperio está inicialmente dispuesto a costear el establecimiento de esta casta sacerdotal aunque podemos suponer que, después de la erogación inicial, el templo se volvió también un medio de beneficio económico para el imperio. Una dificultad con este esquema de dominación era la tensión entre la élite dominante de la provincia con su sede en Samaria y el sacerdocio de Jerusalén. Cada grupo mantenía sus contactos directos con las capitales persas de Ecbátana y Susa, pero tenían pocas relaciones entre sí.

Los profetas en este momento aparecen como dos bandos contrarios. Por un lado están los profetas oficiales que sierven de apoyo a la casta sacerdotal. Y por el otro lado existió también un grupo de profetas cuyos nombres han desaparecido, que chocaron a nombre de los intereses populares con los sacerdotes y los profetas oficiales. En cuanto a las aldeas, incluyendo ahora sus familias principales (el "pueblo de la tierra"), su relación con Samaria es el envío de tributos, mientras que su relación con el templo de Jerusalén y su sacerdocio era seguramente una de apoyo, en términos generales. A pesar de algunos intereses antagónicos articulados por sus profetas, al fin y al cabo era el templo la mayor expresión de su práctica cúltica de su fe en Yavé, el Dios de sus padres.

La composición del Pentateuco y la misión de Esdras

Cuando en el año séptimo de Artajerjes Esdras, "el escriba de la ley del Dios del cielo", fue enviado por el rey con la misión de hacer valer la ley entre los habitantes de Judá ("todo aquel que en mi reino pertenezca al pueblo de Israel"), es muy probable que se tratase de la promulgación del Pentateuco. El edicto, que verosímilmente es auténtico, se preserva en su original arameo en Esd. 7.13-26. Si el Artajerjes es el primer rey con este nombre, el año de la misión de Esdras sería el 458 a.C. (Artajerjes I gobernó 465-424; la otra posibilidad, menos probable, sería Artajerjes II, cuyos años de reinado son 404-358 a.C.).

La lectura de la ley por Esdras en un asamblea solemne de siete días en Jerusalén (Neh. 8.1-18) recuerda la proclamación del libro de la alianza, Deuteronomio, en tiempos de Josías, y hace probable que se trate de su presentación oficial primera, con el respaldo de las autoridades persas, no solamente de la provincia sino del imperio.

Entonces podemos suponer que la redacción del Pentateuco se hizo durante la primera mitad del siglo V. El mero hecho de su composición nos revela una unificación dentro de la clase dominante de israelitas. Esta obra se hizo sobre la base de dos relatos sobre los orígenes de Israel, comenzando desde la creación hasta Moisés. Estos relatos, R^{JE} y P, eran antagónicos en muchos puntos. La combinación de los relatos Yavista y Elohista, como hemos visto, se había hecho bajo los auspicios de la corte de Ezequías a finales del siglo VIII. Daba gran realce a los patriarcas, que incluso establecieron santuarios y sacrifiaron en lugares como Hebrón y Betel. También exaltaba la figura de Moisés, mientras ponía duda sobre la rectitud de Aarón. En cambio, el relato sacerdotal (P) era una lectura revisionista, reduciendo las figuras de los patriarcas y exaltando la figura de Aarón. Combinar estos relatos que contenían puntos de vista encontrados, únicamente pudo hacerse si las fuerzas sociales a quienes representaban habían logrado una reconciliación.

Por otro lado, en la redacción del Pentateuco se incluyó la primera parte de la Historia Deuteronomística (Dtr), aquello que tenía que ver con la persona de Moisés. Hemos visto cómo durante los últimos años del reinado de la dinastía davídica existieron tensiones entre los proyectos deuteronomista y sacerdotal. Con el cese de la monarquía se obvió uno de los principales problemas entre estos dos grupos de la élite de Jerusalén, pues sus puntos de vista respecto a los reyes eran muy distintos

El resultado final de la redacción de una sola versión de los orígenes de Israel, desde la creación hasta la muerte de Moisés, lleva la marca dominante sacerdotal. Aunque recoge R^{JE} y Dt el marco general y los comentarios editoriales privilegian al documento sacer-

dotal (P) y su enfoque histórico y teológico. Esto refleja la realidad política de la fuerza del grupo sacerdotal que controlaba el templo y tenía el apoyo del imperio. Desde el punto de vista popular, habría que decirse que para mediados del siglo V la clase dominante se ha unificado.

La misión de Esdras, con su promulgación de la ley de Moisés, legitima la posición dominante del templo. Una de las principales tareas de Esdras fue imponer entre la población las prohibiciones de matrimonios mixtos (Ex. 34.16; Dt. 7.3), y esto con tal rigor que obligó a divorciarse a quienes tenían mujeres que no podían demostrar su genealogía israelita (Esd. 9-10). Tal como ya hemos visto, esto es una táctica represiva de la Golá contra quienes vivían en el campo y nunca sufrieron el exilio. Es un proyecto de dominación de la casta sacerdotal sobre la base campesina de la sociedad.

El establecimiento de la provincia de Judá

En el año veinte de Artajerjes (445 a.C.) el rey envió a Jerusalén a Nehemías, un hombre israelita de su confianza, con un encargo bastante amplio. Debía reconstruir los muros de Jerusalén, poblar la ciudad, y tomar las medidas civiles que fueran necesarias para consolidar la región. Estuvo en Jerusalén hasta el año treinta y dos de Artajerjes (433 a.C.), lo cual confirma la impresión de que no era un comisario para una tarea limitada, sino el gobernador de una nueva provincia. Judá quedó así separada de Samaria con su propia administración (persa).

A pesar de que Nehemías tenía el apoyo del rey, encontró la oposición de las provincias colindantes, para los cuales una Judá fuerte era no deseable. De la mención de los enemigos de Nehemías en textos como Neh. 4.1 y 6.1 podemos deducir que las provincias colindantes eran Samaria por el norte, Amón por el oriente, Arabia por el sur, y Asdod por el occidente. De estas provincias Samaria fue la más afectada porque perdía parte de su territorio, incluyendo el templo adonde algunos de sus pobladores querrían continuar haciendo peregrinaciones. Pero también en las otras provincias, especialmente en Amón, había fieles de Yavé que miraban a Jerusalén como sede principal de culto.

El templo en Garizim

Las comunicaciones de los judíos de Elefantina en Egipto del año 408, aún muestran un repeto a las autoridades civiles tanto de Jerusalén como de Samaria, aunque un reconocimiento sacerdotal únicamente para las autoridades de Jerusalén. Fue durante el curso del siglo IV que se dio lo inevitable, la construcción de un templo dentro de la provincia de Samaria para servir de centro religioso de esa provincia.

El historiador Josefo sitúa la autorización para esta construcción durante el paso de Alejandro por Palestina en el año 332 a.C. (*Ant. Iud.* XI.8-9 y XIII. 9). Un examen cuidadoso de estos textos hace sospechar que son construcciones artificiales basadas en reflexiones sobre Neh. 13.28. En todo caso, esta construcción supone la existencia de una provincia de Judá, la cual se creó en el 445 a.C., y la existencia del Pentateuco en su forma acabada, lo cual probablemente se terminó antes de Esdras (458 o, si se trata de Artajerjes II en Esd. 7.7, 397 a.C.). Es probable que la invasión de Alejandro sea la última fecha posible para esta construcción que muy bien pudo ser anterior.

El lugar elegido, Garizim, un monte frente a Siquem, tenía la ventaja de ser un lugar de mucha tradición, donde Josué reunió a las tribus antes de su muerte (Jos. 24). Además, Deuteronomio autoriza un altar en el monte Ebal, frente a Garizim (Dt. 27.4-7), pero dice explícitamente que Garizim es un monte de bendición (Dt. 11.29). Dentro de un libro que pide un solo lugar de culto es una referencia inexplicable que dio a los dirigentes de Samaria una sólida base para la construcción de su santuario, alegando que cumplían la voluntad de Moisés al establecer el culto en el legítimo lugar estipulado por él.

Del punto de vista de las élites de Samaria era imprescindible tener "su" templo. Era una necesidad política. Pero el efecto en la fe del pueblo fue crear un cisma religioso, pues de lo que se trataba era de dos interpretaciones contradictorias de un mismo texto revelado, el Pentateuco. Hacer peregrinaciones a Garizim era rechazar a Jerusalén como templo legítimo, y viceversa, ya que Moisés claramente dice en Lv. 17.1-7 y Dt. 12.1-14 que únicamente puede haber un lugar de culto, el lugar que Yavé escoja. De un problema político de las élites surgió un problema de fe para las bases populares, problema que aún no estaba resuelto en tiempos de Jesús (ver Jn. 4).

La historia cronista vs. los "deutero-profetas"

En el curso de los dos siglos de dominación persa la casta sacerdotal que controlaba la vida de Judá se esforzó por hacer una relectura de la historia de Israel. El resultado es una obra histórica de una complejidad redaccional, que revela el paso por varias ediciones que no se han podido reconstruir con confianza. Todo culminó en nuestros dos libros de Crónicas o Paralipómenos, que parecen haberse completado en el siglo IV antes de la construcción del templo de Garizim y el cisma consecuente, de la que no muestran tener conciencia. Esta lectura de la historia de Israel comienza, después de amplias tablas genealógicas, con David y termina con la destrucción del templo por Nabucodonosor. Su fuente principal de información es la historia deuteronomística (Dtr), a la cual añade informaciones independientes sobre asuntos administrativos y militares.

El centro de la historia de Israel, según esta relectura, es el templo de Jerusalén. Muestra grandísimo interés por la organización del personal sacerdotal y levítico del mismo. Su interés por David estriba de su convicción de que fue este rey quien organizó el personal de servicio cúltico de Jerusalén, dejando todo diseñado para que su hijo Salomón pudiera realizar la construcción y poner a trabajar a los varios grupos levíticos según sus instrucciones. David era cantor y compositor de Salmos, quien encargó a las familias levíticas de Asaf, Hemán, Corah y Jedutún para que se encargaran del canto en el templo.

Moisés había instruido a los levitas que transportaran el arca sobre sus hombros (I Cr. 15.15). Cuando David trajo el arca a Jerusalén para que quedara allí, asignó a los levitas el trabajo del canto (I Cr. 6.16). Para este importante servicio ellos se encuentran dotados con el "espíritu de Yavé" (II Cr. 20.14), y se convierten pues en profetas. La historia de la batalla de Josafat contra Amón (II Cr. 20) es ilustrativo de la importancia profética de los cantores (ver vss. 14-17). Ellos anuncian la victoria y animan al ejército con sus cantos/profecías. También en la reforma de Ezequías los levitas cantores aparecen como figuras proféticas que orientan las acciones (II Cr. 29.25-30). Hemán y Asaf, padres de familias levíticas de cantores, son llamados por los cronistas "videntes", indicando que asumen funciones proféticas (I Cr. 25.5; II Cr. 29.30). Hay pues una clara tendencia en Crónicas que los cantores del templo ocupen el lugar de los hombres del espíritu de Yavé, los profetas. En II Cr. 34.30, por ejemplo, el texto cronista pone los levitas en el lugar dado a los profetas en II R. 23.2, la fuente de donde recoge su información sobre la reforma de Josías.

El movimiento profético había sido a lo largo de la historia de Israel una defensa del pueblo contra las imposiciones de los reyes y sus aparatos de dominación. Crónicas es testigo de un proceso de apropiarse esta tradición para el personal del templo, que en la época persa eran los verdaderos dominadores. Según la casta sacerdotal que ejercía el poder desde el templo, los verdaderos profetas que cantaban la palabra de Yavé por inspiración eran los cantores levíticos. Entender esto es necesario para entender la agresividad de la respuesta popular, que pasamos ahora a comentar.

Los últimos profetas que se presentaron con sus nombres propios como enviados de Yavé fueron Ageo y Zacarías, de los tiempos de la construcción del segundo templo (520-516 a.C.). Y ellos, en vez de ser defensores de los intereses populares, se dedicaron a urgir al pueblo a respaldar el proyecto de la Golá de reconstruir el templo. Durante el largo período de hegemonía persa los verdaderos sucesores de los profetas pasaron al anonimato. Creyendo que ya el Espíritu de Yavé no estaba moviendo a profetas auténticos, se conformaron con estudiar las profecías de los profetas antiguos y añadir comentarios anónimos a las colecciones de sus dichos. Estos piadosos y diligentes sucesores de los

grandes profetas son los que en la ciencia bíblica se conocen como "deutero-profetas". Sus dichos se encuentran en pasajes como Is. 24-27; 5 Jer. 23.34-40; Zac. 9-14; Joel 3-4, y todo el libro de Malaquías (que no es un nombre propio y que parece haberse compuesto como apéndice a Zacarías).

Zac. 13.2-6 ilustra la amargura de estos círculos contra los levitas que se estaban llamando profetas y de esa forma robándole al pueblo humilde de Yavé la memoria de que eran realmente los profetas. Afirma este comentarista profético que cualquiera que ose declararse profeta es un mentiroso y debe ser muerto por sus propios padres. El Espíritu de Yavé ha abandonado a su pueblo, después de haberles dirigido por tanto tiempo la palabra insistentemente por boca de sus profetas. Según el hermoso poema de Joel 3.1-5, Yavé mandará nuevamente su Espíritu en los postreros tiempos y los ancianos soñarán sueños y los jóvenes verán visiones. Mientras tanto los que se llaman profetas no son más que impostores. En la misma línea de pensamiento el libro de Malaquías dice que en los postreros tiempos, Yavé mandará al profeta Elías para preparar a su pueblo para su salvación (Mal. 3.1, 23-24).

El contraste entre Crónicas y los Deutero-profetas es la expresión religiosa de un conflicto de clases, que durante el tiempo de los persas enfrentó al pueblo humilde del campo con los exilados que habían retornado y se habían instalado en Jerusalén con la protección del imperio, como los legítimos representantes de la fe de Yavé. Fue un intento de robarle al pueblo su fe, convirtiéndolo en instrumento de su propia opresión.

Capítulo XIII

El período de la dominación helenística, 332-167 a.C.

Definimos el comienzo de este período de una manera natural y no controversial, por el paso de Alejandro Magno por Palestina en su campaña para conquistar Egipto. Logró sin grandes problemas someter a su control las provincias persas de Palestina. El final de este período es más discutible. El año 167 es el año del levantamiento de Matatías y sus hijos, que provocó lo que se conoce como la Guerra Macabea. Esta terminó con el establecimiento sobre los judíos de Palestina de una monarquía llamada Asmonea. Por este medio se logró una medida de autonomía frente a los reinos helenísticos, una situación que podría llamarse de hegemonía seléucida sin que los reyes helenísticos seléucidas hayan podido responder su soberanía sobre Palestina.

El dominio de Alejandro mismo fue breve, pues murió en Babilonia en el año 323 a.C. Tres generales suyos se disputaron el reino, y algunas de sus batallas fueron precisamente en Palestina. A partir del año 301 Palestina quedó sometida definitivamente a los reyes helenísticos basados en Egipto, los Ptolomeos. Dentro de su reinado Palestina era una parte de la provincia de "Siria y Fenicia". Gobernaron sucesivamente Ptolomeo I Soter (301-282), Ptolomeo II Filadelfo (282-246), Ptolomeo III Euerguetes (246-221), y Ptolomeo IV Filopator (221-203). Seleuco se había quedado con la parte oriental del imperio de Alejandro, Persia, Babilonia, y Armenia. Estableció su capital en Antioquía sobre el río Orontes, al norte de Siria. Nunca los seléucidas se conformaron con la pérdida de "Siria y Fenicia", y después de varios intentos Antíoco III el Grande derrotó al ejército de Ptolomeo V Epífanes en Paneia y pudo conseguir al soberanía sobre Siria y Fenicia para los seléucidas. Ellos gobernaron la región hasta el levantamiento que explotó en el año 167 a.C.

El dominio de los ptolomeos durante un siglo dio a Palestina uno de los períodos más largos de paz que conoció en su historia. Fue, sin embargo, un tiempo de una explotación económica muy perfeccionada.

Los griegos establecieron en Egipto un estado burocrático fuertemente centralizado, mucho más "asiático" en su forma que griego. El máximo oficial en cada región o "nomos" del reinado, era el general de la tropa acantonada en el lugar, el "strategós". A su lado en la administración estaba el "oikónomos" encargado de las finanzas, y especialmente de los impuestos. Había una serie de otros oficiales, pero todos ellos estaban cuidadosamente supervisados por enviados constantes del gobierno central en Egipto.

Toda la provincia de Siria y Fenicia se consideraba territorio conquistado por la espada y, como tal, propiedad personal del rey. Pero no se administraba todo por igual. La fuente principal de información nos llega por los informes de un tal Zenón, un enviado de Apolonio el "dioiketes" o segundo en el poder encargado de la administración del rey Ptolomeo II Filadelfo. No existen fuentes para este período en los textos bíblicos, fuera de la visión en Dan. 11 que se limita a presentar en clave la historia militar. Los judíos no tuvieron una historia propia en el siglo ptolomeo, y sin embargo fue un tiempo importante para establecer la conformación social que se mantendría, con variantes, hasta el final de la historia de Israel en las guerras con Roma.

La administración de los territorios de Palestina que interesan a una historia de Israel fue compleja, pudiéndose distinguir por lo menos tres formas. La más novedosa y la que más importancia tendría a largo plazo fue la introducción de ciudades helenísticas. Parece que ya Alejandro, o su lugarteniente Perdiccas, estableció como ciudades militares a Samaria y a Gerasa (en Transjordania). Estas eran colonizados por soldados macedonios, a quienes se les entregaban tierras y, al estilo de las ciudades griegas, una medida de gobierno propio. Los ptolomeos establecieron "ciudades" en Acco (que recibió ahora el nombre de Ptolomaida y se hizo el centro principal de todo Siria y Fenicia), en Bet-Seán al extremo oriental del valle de Yezreel (con el nuevo nombre de Skythópolis), Filateria junto al Mar de Galilea en su extremo sur, Fildelfia (la antigua Rabat-Amón, capital de los amonitas), y varias ciudades en la costa, como Dor y Gaza.

Estas ciudades no solamente fueron colonizados por soldados, sino también por griegos y personas helenizadas que eran civiles. Le servían a los ptolomeos como un medio de controlar la población nativa y también como medio para explotar más intensamente la agricultura. La ciudad helenística estaba compuesta por una base de ciudades libres que gobernaban los asuntos de su propia ciudad, dentro de los límites establecidos por el fundador, en este caso los reyes ptolomeos. Dentro de la ciudad podían vivir también una mayoría de personas que no eran ciudadanos, por un lado esclavos domésticos y productivos, por otro extranjeros que se dedicaban a diversas actividades pero que no tenían voz en los asuntos públicos ni derecho a poseer tierra dentro ni fuera de la ciudad. El ciudadano completo era aquel que vivía en la ciudad,

pero vivía del producto de sus tierras agrícolas que eran trabajadas por esclavos y jornaleros. Para ser dueño de tierras era obligatorio ser un ciudadano. Las mujeres tenían funciones importantes en la administración de las propiedades de sus maridos, pero ninguna participación en los asuntos públicos.

El centro más importante de la reproducción política era el gimnasio, donde los jóvenes varones estudiaban con un plan que tenía en su centro las épicas de Homero, que exaltaban las virtudes militares, y practicaban deportes con el propósito de prepararse física y mentalmente para la guerra.

Al lado de las ciudades existían vastas extensiones de tierras del rey, administradas directamente por funcionarios del estado ptolomeo o entregados como favores a amigos del rey para su propio enriquecimiento. Según parece, la mayor parte de las mejores tierras eran de esta clase, incluyendo toda la costa del Mediterráneo, el valle de Yezreel y del Jordán y buena parte de Transjordania. Las ciudades se fundaban tomando bloques de las tierras reales para distribuirlas entre los ciudadanos.

Jerusalén quedó como una ciudad sacerdotal al frente de la "etnia" judía. No era la única ciudad de este tipo en los reinos helenísticos ni eran los judíos la única etnia. Otras etnias reconocidas en Palestina eran los idumeos y los gazitas. El sumo sacerdote asumió funciones administrativas, asesorado por un consejo de notables que se llamó "gerusía" (y que en tiempos de Herodes recibió el nombre de Sanhedrín con el que están familiarizados los lectores de la Biblia).

El sumo sacerdote era responsable de levantar fuertes sumas de dinero para el estado y tenía poca autonomía administrativa. Nadie en la Palestina ptolomea tenía mucha autonomía. El estado ptolomeo era una burocracia inmensa y, según parece, altamente eficiente.

Siria y Feinicia se convirtió bajo la administración ptolomea en un área muy rica y productiva en materia agrícola. La paz fue seguramente un beneficio reconocido por la población. Sin embargo, el impacto en la vida cotidiana de la población fue muy grande. La nueva modalidad de producción agrícola, especialmente en las tierras de las ciudades helenísticas, destruyó la antigua vida de las aldeas y proletarizó a los campesinos nativos. De agricultores libres cuyas autoridades inmediatas eran los ancianos de su pueblo, se convirtieron en jornaleros sobre tierras ajenas sin ninguna participación en los asuntos públicos. La situación en las tierras sometidas a Jerusalén puede haber sido mejor. También es posible que los territorios del rey permitieran en alguna medida la sobreviviencia de la vida de las aldeas. Pero en un grado que resultó creciente en los próximos siglos, el campo estaba siendo sometido a ciudades de terratenientes que habían sido traídos de otras partes y que no tenían ningún aprecio por el derecho tradicional de los habitantes de Israel.

Otro elemento perturbador en la vida de la sociedad judía de la época fue el reclutamiento para el ejército. Los jóvenes judíos demostraron ser buenos soldados. Algunos seguramente eran reclutados a la fuerza, pero es probable que una mayoría haya entrado voluntariamente como mercenarios. Los griegos tenían los mejores ejércitos del mundo, tanto por su equipo como por su disciplina, y la vida militar ofrecía una alternativa que probablemente resultó atractiva para muchos jóvenes judíos.

El Eclesiástico o la Sabiduría de Jesús ben Sira

La única obra bíblica que podemos con seguridad colocar en el período helenístico es el Eclesiástico, una magnífica producción literaria que refleja la serenidad y confianza con la cual la aristocracia judía podía afrontar los peligros del momento. Su autor parece ser contemporáneo del sumo sacerdote Simón II, quien fungió más o menos entre 220 y 195. Su obra es una reflexión sobre la sabiduría *(jokma)* y por eso para entenderla es preciso situarla dentro de la serie de reflexiones israelitas sobre la sabiduría.

Las primeras colecciones de sabiduría proverbial en Israel son aquellas que se encuentran en el libro de los Proverbios, capítulos 10-31. Son colecciones hechas probablemente en la época anterior a la destrucción de Jerusalén en círculos próximos a la corte de Jerusalén. Son pseudónimos, atribuidos todos o casi todos al rey Salomón, quien según la tradición era un gran admirador y practicante de la sabiduría.

Estos proverbios, algunos de ellos sin duda provenientes de ámbitos populares, entienden que la sabiduría se adquiere mediante la observación atenta de la vida, la vida familiar, social y hasta animal y vegetal. Es un conocimiento profano, pues aunque reconoce un lugar real para Yavé el Dios verdadero, no permite que las tradiciones de Yavé dominen sobre la observación que nosotros llamaríamos "empírica". En estos proverbios existe la confianza de que en la sociedad rige un orden moral que premia al hombre honesto y trabajador y penaliza al que vive de forma contraria. Si bien la evidencia de que al justo le vaya bien no siempre es clara, los sabios pueden confiadamente pedirle al justo que sufre que tenga paciencia, pues pronto el perverso caerá de las alturas precarias donde está montado.

Llegó un momento en la vida social de Israel cuando los desórdenes sacudieron en sus cimientos esta confianza. En las reflexiones sapienciales la sabiduría se vuelve más problemática. Es decir, ya no se le puede pedir al "hijo" que observe diligentemente a su entorno para descubrirla. La sabiduría está oculta y es más difícil de encontrar que la plata por la que los mineros sondean las entrañas de la tierra (Job 28). Es en esta situación de la ausencia de la sabiduría que un amante

de la sabiduría escribe el maravilloso libro de Job. Aquí se plantea un caso "test" de un hombre íntegro a los ojos de Dios y de los hombres a quien Dios y Satanás se proponen empujar hasta los extremos de la desgracia para descubrir los límites de su fe (en Dios, pero realmente en la sabiduría). El protagonista del libro termina cuestionando la presencia de la sabiduría en la creación, en la esfera de las relaciones sociales y en la actuación misma de Dios. Solamente él como persona mantiene su rectitud —¡y Dios mismo termina reconociéndolo por ello!

La misma crisis social se refleja en la colección proverbial que se preserva en el Libro de los Proverbios 1-9. La sabiduría aquí cobra una existencia propia. Ya no está presente en la realidad social y natural para que cualquier joven pueda descubrirla con la observación atenta. La sabiduría está con Dios y por medio de ella fue creado el mundo (Pr. 8.22-31). Ella se pasea por las calles llamando a los hombres para que se acojan a ella; tiene ella, pues, que tomar la iniciativa en un mundo donde su presencia no está en la superficie (Pr. 8.1-11). Se edifica una casa, pone su mesa y sale a buscar huéspedes (Pr. 9.1-6).

Es difícil e incluso imposible ponerle una fecha a la crisis social de la sabiduría que aflora en Job y en Proverbios 1-9. Podemos suponer que es posterior a la destrucción de las instituciones estatales en Samaria (722) y Jerusalén (586). No hay nada que obligue a colocar estas obras después del siglo VI, pero igualmente pudieron ser del período persa. En cambio, Qohélet o Eclesiastés tiene evidencias en su idioma de influencias persas y algunos creen también griegas. También revela la misma crisis social de la sabiduría que encontramos en Job y Pr. 1-9. Para Qohélet, escribiendo bajo el pseudonomato en nombre del rey Salomón, la vida es absurda ("vanidad de vanidades, todo es vanidad", Qoh. 1.2). Es absurdo pensar que al sabio y al necio les venga la misma suerte; como muere el uno, muere el otro (Qoh. 2.15-16). La sabiduría es la mejor posesión que pueda haber (Qoh. 7.11-12), pero hiere la razón que después del esfuerzo de conseguirla venga a nada, "pues vale más perro vivo que león muerto" (Qoh. 9.4). Que uno se afane por adquirir riqueza permite disfrutar de placeres, pero es absurdo que tenga que dejarlo todo a otros (Qoh. 6.1-2). Qohélet no se resigna a dejar toda pretensión de que haya sabiduría en los órdenes de este mundo; su "vanidad de vanidades, todo es vanidad" es una protesta contra la ausencia de sabiduría donde su razón le dice que debiera estar. Es un maestro, y escribe y enseña para que sus discípulos no se conformen con un mundo absurdo. Pero no ofrece ningún remedio...

Con esto llegamos a Jesús Ben Sira quien, si es correcta la hermosa lectura de Burton L. Mack, escribe para construir una imagen de la Sabiduría que ha encontrado nuevamente su hogar en el mundo. Y decimos nuevamente porque Job, Pr. 1-9 y Qohélet vivían más la ausencia que la presencia de la Sabiduría. Según el himno a la Sabiduría en Ecclo. 24, ésta anduvo buscando por la tierra un hogar hasta que Dios

le dijo que se asentara en Jerusalén, y allí pudo encontrar su descanso, enseñando la Ley de Dios a su pueblo. Después de recoger reflexiones sobre las múltiples facetas de la vida humana en una larga serie de capítulos, este sabio termina su obra con una gran celebración de la gloria de Dios revelada en la naturaleza (Ecclo. 42.15-43.33) y en la historia de Israel (Ecclo. 44-50). Esto último resulta ser una nueva lectura de la historia de Israel como una búsqueda de la gloria/sabiduría de las instituciones/alianzas en las cuales encarnarse, culminando, sorprendentemente, en la perfección de la belleza del sumo sacerdote Simón, oficiando en el templo con sus espléndidas ropas. Aquí en el culto, la sabiduría ha encontrado su hogar en la tierra en medio del pueblo de Israel. Nuestro asombro se debe sin duda a nuestro conocimiento de que el mundo de Jesús ben Sira estalló con la rebelión macabea apenas unos años más tarde, y antes se empañó por la venta del sumo sacerdocio al mayor postor, siendo los reyes seléucidas los vendedores. Pero no deja de ser una hermosa propuesta que refleja cuánta seguridad habían logrado los judíos bajo la larga paz de los Ptolomeos. No podía el sabio prever lo efímero de esa gloria. Era un proyecto elitista sin una base estable en el bienestar de las mayorías populares.

El proyecto helenizante

Un tal Tobías, de una familia judía distinguida de Transjordania que remonta hasta el Tab'el de tiempos de Isaías, vivía en Jerusalén y era un gran terrateniente a mediados del siglo tercero. Su hijo José fue por veintidos años, 239-217 a.C., el empresario que contrató con el rey Ptolomeo III Euergetes la colección de impuestos para toda la provincia de Siria y Fenicia. Sería posiblemente el hombre más rico de la provincia. Su madre, la esposa de Tobías, era una hermana del sumo sacerdote Onías. Esta información, que nos llega por el historiador Josefo pero que se confirma por Zenón, es importante porque revela el grado en que las familias judías principales estaban integradas al mundo helenístico.

Durante el gobierno de Antíoco IV Epífanes (175-163 a.C.) los principales sacerdotes hicieron el esfuerzo de fundar en Jerusalén una ciudad helenística que llamaban "Antioquía en Jerusalén". El promotor fue el sumo sacerdote Jasón (un nombre griego), quien había adquirido su cargo ofreciendo un aumento de impuestos al rey y una suma inicial generosa (80 talentos). Con esta jugosa oferta Antíoco quitó al sumo sacerdote Onías III y reconoció a Jasón (que era hermano de Onías). Los conservadores se apoyaban en una "carta de libertad" de Antíoco III que permitía al "etnos" judío vivir conforme a sus leyes ancestrales. Jasón, apoyado según parece por una mayoría de los sacerdotes de

Jerusalén, respondió estableciendo la "polis", con su gimnasio y todo. Ellos tenían control de la admisión a la ciudadanía de la nueva ciudad, cuyas leyes "democráticamente" promulgadas al estilo griego se convertían en las leyes de los judíos. El grado de corrupción se ilustra por el hecho de que tres años más tarde Menelao "compró" el sumo sacerdocio subiendo en 300 talentos los impuestos anuales que prometió. Los selécucidas, que habían tomado control de Palestina por derecho de conquista en 198, no supieron mantener el sistema administrativo excelente de los Ptolomeos mediante el cual exprimían de Palestina un gran excedente, y recurrían a estas medidas oportunistas para cubrir sus déficits permanentes. Es éste el trasfondo de la insurrección judía que conocemos como la Guerra Macabea, con la cual se inaugura la siguiente época de la historia de Israel.

Capítulo XIV

La insurrección macabea y el gobierno asmoneo, 167-63 a.C.

Entre los años 167 a.C. y 63 a.C. la historia de Israel está dominada por la actividad de la dinámica familia de los asmoneos, quienes condujeron a los israelias primero a rebelarse contra las leyes opresivas de los selécudidas que atentaban contra la ley de Dios y después coronaron su actividad con la conquista de todos los territorios de los antiguos reinos de Judá e Israel. Sus logros fueron asombrosos. Causa maravilla que un pequeño pueblo haya podido conquistar toda Palestina e imponer en todo el territorio el ideal deuteronomístico del reconocimiento del templo de Jerusalén como la sede del Dios verdadero. Unicamente fue posible a base de guerras constantes, por ejércitos que al principio fueron compuestos por voluntarios que luchaban por la restauración de la fe de Israel, y posteriormente por mercenarios. Lamentablemente, toda esta valentía patriótica y piadosa conllevó un alto costo en una creciente división al interior del pueblo, división que se expresó religiosamente como se había expresado primero el nacionalismo judío. Cuando aparecieron las legiones romanas bajo el mando de Pompeyo en el año 65, encontraron aceptación inicial entre grupos que ya estaban cansados de los reyes asmoneos, entre quienes se encontraban los fariseos.

La familia de los asmoneos eran sacerdotes levitas pero no aaronitas, residentes en el pueblo de Modín en el costado occidental de la cordillera central de Palestina. Quiere decir que según las disposiciones del discurso final de Moisés (Deuteronomio) tenían pleno derecho a oficiar en el culto sacrificial si se trasladaban a Jerusalén, que según la opinión de Dtr era el lugar único de culto que Yavé había escogido entre las tribus. En cambio, las disposiciones de la primera revelación sinaítica (las secciones que nosotros atribuimos a P) limitaban el sacerdocio a los descendientes de Aarón, excluyendo por tanto a familias como la asmonea. Ya que desde el año 152 los asmoneos captaron para

sí el sumo sacerdocio, cargo que se consideraba la cabeza visible de la nación, la cuestión de la legitimidad sacerdotal de los asmoneos vino a ser uno de los motivos de división. Las familias aaronitas, que desde el siglo VI habían controlado el sacerdocio y habían producido una literatura que amparaba su monopolio ("P", la historia cronista), se opusieron a las pretensiones asmoneas. Pero hubo también otros grupos de corte menos elitista, como los esenios y los fariseos, que surgieron como movimientos de protesta. La pregunta básica de este período y nada fácil de contestar es la pregunta acerca de quiénes representaban realmente los intereses populares. Ya que toda la discusión política se llevaba como un debate sobre la interpretación de textos que ya para esta época habían sido consagrados como inspirados por Dios, nadie explícitamente se presenta como un representante del pueblo.

La historia política

Ya hemos conocido la codicia y el oportunismo de la monarquía seléucida. Estas cualidades se manifestaron en toda su dimensión cuando Antíoco IV Epífanes saqueó el templo de Jerusalén a su retorno de una campaña en Egipto en el año 169 a.C. (I Mac. 1.16-28). Dos años más tarde volvió a Jerusalén, la saqueó y la quemó, y edifició en su interior el Akra, una ciudadela fortificada que jugaría un papel importante en los sucesos venideros (I Mac. 1.29-35). Consagró el templo de Jerusalén a Zeus Olímpico y el de Garizim a Zeus Hospitalario (Xenios, II Mac. 6.1-2). Puso sobre el altar de los holocaustos la "Abominación de la Desolación" (I Mac. 1.54; Dan. 9.27), probablemente una estatua de Zeus. Es posible que algunos de los sacerdotes helenizantes hayan solicitado esto, pues así se puede interpretar lo que dice II Mac. 6.2 sobre "los habitantes del lugar". Habrían visto en Zeus una manifestación del mismo Yavé que creó los cielos y la tierra.

Como parte de las medidas de Antíoco, con las cuales parece que pretendía someter y humillar a los judíos, decretó una prohibición contra la circuncisión de niños, y la celebración de sacrificios en honor de su natalicio (II Mac. 6.3-11). Ante estas provocaciones Matatías respondió con violencia en Modín, matando sobre el altar a un judío que hizo el sacrificio prohibido y al enviado del rey que oficiaba (I Mac. 2.24-25). Huyó a las montañas con sus hijos y otros seguidores valientes, y comenzó una lucha contra los judíos que violaban la ley de Dios.

Cronología del liderazgo asmoneo en Judea

167	Matatías se alza, matando en Modín al judío infiel.
166-160	Judas, tercer hijo de Matatías, lucha por la independencia. El culto en el templo es restaurado, 164.

	Judas Macabeo y sus hermanos incursionan en Galilea y Galaad, destruyendo ciudades griegas. (Alcimo, aaronita, es nombrado sumo sacerdote, 162-159).
160-143	Jonatán, hermano de Judas, asume el mando de la lucha. Jonatán se declara sumo sacerdote, 152.
143-134	Simón, otro hermano, es "sumo sacerdote, general y líder de los judíos". Conquista por Simón del Akra de Jerusalén, 141. Expansión territorial, incluyendo el puerto de Joppe.
134-104	Juan Hircano asume los títulos de su padre. Destruye el templo de Garizim. Conquista Samaria (107) e Idumea, donde impone la circuncisión.
104-103	Aristóbulo I gobierna.
103-76	Alejandro Janeo, otro hijo de Juan Hircano, se declara sumo sacerdote y rey. Conquista toda Transjordania y la llanura de Acco/Ptolemaida. Nombra Antipater I "strategós" de Idumea.
76-67	Salomé Alejandra, viuda de Alejandro Janeo, es reina, y su hijo Hircano II sumo sacerdote.
67-63	Aristóbulo II, hijo de Alejandro y Salomé, toma ambos títulos.
65	Siria es declaada provincia romana.
63	Pompeyo conquista Jerusalén.
63-40	Hircano II vuelve al Sumo Sacerdocio.
55-43	El idumeo Antipater II es procurador de Palestina.
47-40	Hircano II es reconocido como etnarca de Judea, Galilea y Perea.
40-37	Antígono, el último de los gobernantes asmoneos, es rey y Sumo sacerdote.

Matatías y sus seguidores destruyeron altares paganos, mataron a judíos que segúan las nuevas prácticas, circuncidaron niños a la fuerza, etc. Matatías murió, ya anciano, en el año 166 a.C. Pero su lucha continuó y se profundizó bajo el liderazgo de su tercer hijo, Judas, a quien se le daba el sobrenombre de Macabeo, "martillo". Ahora los seléucidas mandaron un ejército para restablecer el orden, y para asombro de todos, Judas y su ejército logró derrotarlo en Bet Jorón (I Mac. 3.24). El año siguiente, 165 a.C., un ejército seléucida invadió por

el sur y nuevamente el ejército de Judas lo derrotó, esta vez en Bet-Zur en la frontera sur de Judá. El año siguiente Judas pudo tomar la ciudad de Jerusalén, aunque los griegos mantuvieron el control del Akra. El 25 de Kislev, en medio de gran regocijo, se purificó y consagró nuevamente el templo (I Mac. 4.36ss.).

Fue un gran logro pero las fuerzas judías no descansaron. En el año 163 a.C. Judas y sus hermanos hicieron excursiones a Galilea y a Galaad, donde en ambas regiones vivían israelitas que nunca en todas las generaciones desde la destrucción del Reino de Israel habían dejado de reverenciar a Yavé. El ejécito judío destruyó varias ciudades helenísticas, de modo que huyeron al exilio los habitantes que sobrevivieron a la espada de Judas. Trajo a Jerusalén y Judá todos los israelitas que querían cobijarse bajo el proyecto asmoneo (I Mac. 5.9-54, esp. 42-45). Los judíos después fueron derrotados en Bet Zacaría, y el rey ofreció paz sobre la base de la cancelación del programa que había suscitado el levantamiento. Cansados de la guerra, el pueblo aceptó (I Mac. 6.60), y el rey nombró sumo sacerdote a Alcimo, de buena familia sacerdotal aarónica.

Fue un momento decisivo. Se habían logrado los objetivos inmediatos de la insurrección. El rey había cancelado su programa humillante y prometía volver al *status quo ante*. Ante esto el pueblo se dividió trágicamente. Los "asideos", los piadosos que se empeñaban en cumplir la ley, aceptaron a Alcimo y promovieron entre el pueblo la paz (I Mac. 7.12-14). Pero Judas con otro grupo se mantuvo en pie de guerra, saliendo a recorrer la tierra "para tomar venganza de los desertores" (I Mac. 7.24). Alcimo tuvo que huir y Judas nuevamente obtuvo algunas victorias, pero sucumbió al fin en medio de una derrota de su ejército en el año 160 a.C.

La muerte de Judas Macabeo no significó el fin de su lucha por restaurar a Palestina bajo el control de Jerusalén y de la ley de Moisés. Tomó el mando su hermano Jonatán, quien posteriormente se declaró Sumo Sacerdote, con el reconocimiento del rey seléucida, o más bien uno de los reyes que competían por el trono (I Mac. 10.18). Fue un paso que enajenó a otro grupo de los fieles, aquellos que se aferraban a las prescripciones aarónicas para el sacerdocio. Además de las viejas élites, surgió posiblemente en este momento el movimiento de los esenios entre grupos más humildes. Estos se retiraron a "conventos" donde vivieron una vida comunitaria centrada en el trabajo y el estudio de la Biblia en espera de la restauración del sacerdocio auténtico. Fueron dirigidos, por un "maestro de justicia" en una vida dedicada al estudio de las Escrituras, con énfasis en los libros de los profetas, donde buscaban claves para los últimos tiempos.

Desde ese momento, el año 152 a.C. cuando Jonatán asumió el sumo sacerdocio, la nación quedó dividida en facciones que tienen la apariencia de sectas religiosas que contienden sobre la verdadera

interpretación de una misma tradición religiosa. El poder tanto civil como religioso quedó con los asmoneos hasta la invasión de Pompeyo en el año 63 a.C. Ellos tenían la intención cada vez más clara de restaurar la nación de Israel según un modelo davídico. Todo indica que tenían bastante apoyo popular. Los asideos/fariseos no aceptaban la necesidad de luchar por un poder nacional sino que se conformaban con una vida privada de rigurosa obediencia a la ley del Sinaí. Rompieron con los asmoneos sobre la paz de 160 a.C., y no se reconciliaron hasta el reinado de Salomé Alejandra (76-67 a.C.). Su fuerza se refleja en la importancia política de esta reconciliación y la necesidad en que habían caído los asmoneos de pelear con tropas mercenarias. El tercer grupo, los esenios, es más difícil de medir en términos de su arrastre popular.

El éxito de Jonatán en continuar el proyecto de restaurar a Israel, se puede observar en el reconocimiento que le hizo el rey Demetrio de su control sobre tres distritos tradicionalmente pertenecientes a la provincia de Samaria, Afairema, Lidda y Ramatáyim (I Mac. 11.34).

Su hermano Simón continuó la conducción asmonea de 143 a 134 a.C. Tomó los títulos de "sumo sacerdote, general y líder de los judíos" (I Mac. 13.42). Se comportó cada vez más como un rey, pues entró en alianzas con Esparta y Roma (I Mac. 14.16-24). Logró conquistar el Akra de Jerusalén, echar a sus habitantes (incluyendo, suponemos, el destacamento militar seléucida) y "purificar sus inmundicias" (I Mac. 13.49-53). Hizo varias conquistas, de las cuales la más importante fue Joppe, dándole así a la nación una salida al mar (I Mac. 14.5-6).

Le sucedió su hijo Juan Hircano (134-104 a.C.). Extendió sus dominios a Siquem, donde destruyó el templo de los samaritanos sobre el monte Garizim. Y conquistó Idumea al sur de Judá, obligando a sus habitantes a circuncidarse y someterse a la ley del Sinaí (Josefo *Ant.* XIII. 254-258). Su hijo Alejandro Janeo (103-76 a.C.), ya con el título de rey, logró completar la conquista de Palestina con el sometimiento de toda la Transjordania, Moab y Galaad, y el puerto fenicio de Acco y su llanura. Terminan la dinastía asmonea su esposa Salomé Alejandra (76-67 a.C.) y dos hijos de ella que se disputaron el poder hasta que los romanos invadieron. Bajo Alejandro Janeo y Salomé Alejandra, era gobernador de Idumea Antipas, cuya familia ejercería una influencia decisiva en Judá posteriormente.

Este rápido resumen, que omite muchos sobornos y asesinatos al interior de la familia asmonea, permite apreciar algo de la gloria de la liberación nacional macabea y también la ambición, corrupción y tragedia que marcaron este período. La política asmonea fue restaurar con la fuerza de las armas la religión de Yavé. Tenían seguramente mucho apoyo popular. Desde la perspectiva del pueblo fue lo más importante de su administración su actuación hacia las ciudades helenísticas. A éstas las integraron a la fuerza a la nación que se gobernaba desde Jerusalén por el Sumo Sacerdote de Yavé (que también era de forma secundaria rey). La ciudad que no aceptaba estos términos, que

eran totalmente contrarios a las costumbres griegas, era destruida y sus habitantes pasados por la espada, como sucedió con Pella en tiempos de Alejandro Janeo (Jos. *Ant.* XIII. 397).

La literatura del período asmoneo

Las gestas heroicas y las tragedias del proyecto nacionalista y religioso de los asmoneos evocó varias obras literarias de consideración, aunque solamente una (Daniel) que entró sin polémicas a la colección de libros reconocidos como inspirados por los rabinos que decidieron esas cosas. Los libros que se produjeron entre los judíos de Palestina (excluimos aquí el judaísmo de la dispersión, cuya vida es tangencial a la historia de Israel) fueron dos libros de historia (I y II Macabeos), dos libros apocalípticos (Daniel y las primeras partes de la larga historia redaccional del Apocalipsis de Enoc), una relectura sacerdotal de las historias de los patriarcas (Jubileos), y varios documentos de las comunidades esenias, entre las que se destacan el Documento de Damasco y el Manuel de Disciplina. Además, se tiene informes de otros libros que no han sobrevivido los estragos del tiempo.

El Primer Libro de Macabeos se preserva únicamente en griego, aunque su original fue hebreo. No forma parte del canon hebreo, pero entró en las Biblias cristianas a través de la Biblia griega (LXX). Las iglesias protestantes dudan sobre su inspiración. Es un libro disciplinado y serio de historia. Narra los eventos desde los comienzos del reinado de Antíoco IV Epífanes (175 a.C.) hasta los comienzos del reinado del asmoneo Juan Hircano (134 a.C.). Se escribe en la confianza de que Yavé fue quien restauró a su pueblo, actuando en la historia para su salvación como en los tiempos antiguos de Moisés. Resulta, sin embargo, sobrio en su presentación de la acción del Dios, evitando las intervenciones milagrosas que parecían, probablemente al autor, características solamente de los tiempos antiguos.

En cambio, el Seguno Libro de Macabeos tiene fines más didácticos al celebrar las acciones de Dios y también de héroes y mártires como Judas Macabeo y el anciano Eleazar, que prefirió la tortura y muerte del martirio que contaminarse con carne de cerdo (II Mac. 6.18-31). Este libro se limita a narrar la época gloriosa de Judas Macabeo. Su relato del martirio de los siete hermanos (II Mac. 7) exhorta al martirio antes que la desobediencia a la ley, y plantea con claridad y convicción su confianza en la resurrección.

Los dos libros de los Macabeos se escribieron dentro de los círculos allegados al proyecto asmoneo. Daniel, en cambio, se escribe en el tiempo de lucha gloriosa durante los años en que se peleaba por restaurar la pureza del templo (entre 167 y 164 a.C.) pero toma distancia de la lucha de Judas por creer que la historia se determina en

el cielo. Poco pueden hacer los hombres para adelantar el calendario histórico que Dios se ha propuesto. Tanto el sueño de Nabucodonosor (Dan. 2.31-45) como la visión de las cuatro bestias (Dan. 7.1-14) contemplan la historia como totalidad desde su fin que adelantan como el gobierno de Dios, quitando de la escena terrenal a los imperios de este mundo. Aunque la alegoría de Dan. 11 muestra que sus autores observan con interés los sucesos de la historia, no piensan en el pueblo de Dios como un actor importante de la misma. Su salvación vendrá, más bien, por obra de "Miguel, el gran príncipe que define a los hijos de tu pueblo" (Dan. 12.1). Es decir, el libro de Daniel da clara evidencia de que aún en el período de mayor gloria, victoria y unidad, existían sectores del pueblo que tomaban distancia de la lucha, en espera de que su salvación viniera desde el cielo.

La amplia literatura de Enoc, que únicamente se ha preservado en su totalidad en etíope, surge también en círculos que contemplan la escena histórica con una perspectiva apocalíptica. Unicamente sus partes más antiguas se escribieron en la época asmonea. Su importancia está en reforzar el testimonio de Daniel sobre la existencia de sectores del pueblo que se distanciaban de las luchas políticas por la recuperación de la independencia nacional.

Los escritos esenios permiten conocer a un sector del pueblo que tomó tan en serio su fe que se retiró al desierto para mantenerse puro en espera de la restauración del templo a sus legítimos sacerdotes. Hemos ya indicado que es probable que el "Maestro de Justicia" haya llevado a sus discípulos al desierto después que Jonatán asumió el sumo sacerdocio (152 a.C.). El libro de Jubileos, que no es parte de la Biblia tal como se aceptó posteriormente, evidencia la existencia de otro grupo sacerdotal inconforme con la conducción asmonea de la vida religiosa de israel.

Conclusión

Desde el punto de vista de los pobres, y especialmente de los pobres de Galilea y Galaad que se consideraban devotos de Yavé, lo más significativo que hicieron los asmoneos fue destruir las ciudades helenísticas que los Ptolomeos fundaron. Desgraciadamente las fuentes no nos informan acerca de la política agraria que siguieron los asmoneos con las tierras que los Ptolomeos entregaron a las ciudades. No sabemos, entonces, qué pasó con los campesinos que en el siglo anterior se vieron obligados a ser jornaleros en tierras ajenas. De las primeras etapas, los tiempos de Judas, oímos cómo muchos fueron llevados de Galilea y Galaad a Judá para su propia protección. Pero no sabemos cómo fueron incorporados a la sociedad de Judá.



Capítulo XV

El período de la dominación romana sobre Israel, 63 a.C. a 135 d.C.

Llegamos así al último capítulo de la historia de esta nación de campesinos que quisieron ser libres bajo la soberanía de su Dios Yavé. A lo largo de los siglos de su existencia, hemos visto cómo el proyecto original fue subvertido por sectores dominantes que pudieron aprovecharse de las presiones extranjeras para imponerse sobre el sector campesino. En un momento crítico de la historia, hacia fines del siglo VI y a lo largo del siglo V, la Golá pudo imponer un proyecto elitista sacerdotal con el apoyo de las autoridades imperiales persas. La organización secular de los campesinos en aldeas con sus propios consejos de ancianos, fue agredida en el siglo III con la fundación en territorio de Palestina de ciudades al estilo helenístico y la introducción de la propiedad privada de la tierra. En el siglo II hubo una reacción nacionalista dirigida por un sector de sacerdotes levitas (y no aarónicos) que tuvo sorprendente éxito en volver al modelo deuteronomístico que Josías había intentado con mucho menos éxito en el siglo VII. Con todo ello se ha preparado el terreno para entender los últimos dos siglos de Israel, de 63 a.C. 1 a 135 d.C., siglos de intensas luchas populares que terminaron con la muerte violenta de Israel a manos de la represión brutal de las legiones romanas. Lo que de Israel sobreviviría a la hecatombe era la "diáspora", una gran comunidad religiosa dispersa por todo el mundo, desarraigada de su suelo y de la naturaleza campesina que constituía la esencia del proyecto israelita. También sobrevivió otra comunidad religiosa, la iglesia cristiana, que traza sus raíces a Israel pero que igualmente ha perdido su base campesina. Es la historia de la gloria y la tragedia del fin de Israel que nos ocupa en esta última sección de nuestro relato.

Existen escritos históricos que nos permiten reconstruir con bastante detalle los sucesos de este período. Se trata de las varias obras históricas de Flavio Josefo, un judío de la familia sacerdotal y de simpatías hacia los romanos (él mismo se dio el nombre de Flavio por

los emperadores flavianos Vespasiano, 69-79, y Tito, 79-81). Josefo nació en el año 37 d.C. y vivió hasta los últimos años del primer siglo. Fue un participante activo en la Primera Guerra, siendo el general nombrado por el gobierno provicional del Sumo Sacerdote Anano para dirigir la campaña en Galilea que terminó en la derrota de Jotapata (67) y la captura de Josefo. Antes de la caída de Jerusalén, cuando Vespasiano fue nombrado Emperador, Josefo fue liberado y tratado con respeto por los romanos. Después de la guerra se le erigió una estatua en Roma. Es cuestión de discusión si se debía tomar a Josefo por traidor. El mismo se consideraba un vidente que, como los antiguos profetas, había visto que Dios entregaba a Israel en manos de Roma. Predijo el nombramiento de Vespasiano como Emperador por una visión que tuvo, según parece, antes de la caída de Jotapata en el año 67 d.C., en la que él mismo fue el general perdedor. Sus escritos hacen sobradamente claro que no tuvo nunca ninguna simpatía por la lucha popular. Si asumió el mando de la campaña de Galilea fue para evitar que los radicales lo hicieran. Su intención, como la del gobierno provisional que lo nombró, fue negociar una paz con Roma que satisfaciera a los radicales (el movimiento popular) sin alterar en el fondo las relaciones sociales anteriores.

Terminada la guerra, en los años 75-79 d.C., escribió una historia de la guerra en siete libros. Es un testimonio valiosísimo de un participante en los sucesos, aunque por eso mismo no es imparcial. Más tarde, en la última década del primer siglo, escribió una inmensa obra en 20 libros llamada las Antigüedades Judías que narra la historia de Israel desde sus orígenes hasta el comienzo de la guerra. Escribió además dos obras más cortas, una Vida y una apología Contra Apión. El conjunto de estos escritos son la fuente principal para cualquier historia de Israel durante este período. A ellos hay que añadir las informaciones que nos dan los Evangelios cristianos y las tradiciones de los rabinos recogidos alrededor del año 200 d.C. de la Misná.

Cronología del dominio romano sobre Palestina

Pompeyo conquista Jerusalén, 63 a.C.

Herodes gobierna como rey sobre toda Palestina (menos las ciudades de la Decápolis), 37-4 a.C.

A su muerte, el reino se divide entre sus tres hijos:

1. Arquelao, etnarca de Judea, Idumea y Samaria, 4a.C.-6 d.C.
2. Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, 4 a.C.-39 d.C.
3. Felipe, tetrarca de Traconitis, Batanea y Auranitis, 4 a.C.-34 d.C.

Arquelao es depuesto y Judea convertida en provincia bajo procuradores:

Coponio, 6-9 d.C.
Ambíbulo, 9-12 d.C.
Rufo, 12-15 d.C.
Valerio Grato, 15-26 d.C.
Poncio Pilato, 26-36 d.C.
Marcello, 36 d.C.
Marullo, 37-41 d.C.

Agrippa I, nieto de Herodes, es puesto como rey sobre la tetrarquía de Felipe en 37, Galilea y Perea en 40 y Judea en 41. Muere en 44 d.C.

Nuevamente Palestina viene a ser provincia bajo procuradores:

Cuspio Fado, 44-46 d.C.
Tiberio Alejandro, 46-48 d.C.
Ventidio Cumano, 48-52 d.C.
Félix, 52-60 d.C.
Festo, 60-62 d.C.
Albino, 62-64 d.C.
Floro, 64-66 d.C.

Agrippa II, hijo de Agripa I, es rey de varios distritos, mayormente helenísticos, en el norte de Palestina, 49-92 d.C.

La Primera Gran Guerra con Roma, 66-74 d.C

Gobierno provisional bajo el sumo sacerdote Anano, 66-67.
Caída de Jotapata, 67 d.C.
Dominio zelota en Jerusalén, 67-70
Tito destruye la ciudad, 70
Caída de la fortaleza de Masada, 74

Vigencia del Sanhedrín de Jamnia, 74-132 d.C.
Bajo el Príncipe Johanan ben Zakkai, 74-80 d.C.
Bajo el Príncipe Gamaliel II, 80-120 d.C.

La Segunda Gran Guerra con Roma, 132-135 d.C.; caída de Bethar, 135 d.C.

La administración imperial

Durante los doscientos años de dominación romana sobre Israel hasta su desaparición definitiva hubo muchos cambios en la administración de la región, que se recogen solamente en parte de la cronología de la página 112. A lo largo de estos cambios es posible discernir algunas tendencias que trataremos de clarificar en este párrafo.

Una de las preocupaciones de los romanos en este sector fue la defensa de la frontera oriental del imperio. Durante todo este tiempo el enemigo principal de Roma lo fueron los partos allende el Eufrates. Pero más cerca de Israel, los árabes también ofrecieron oposición

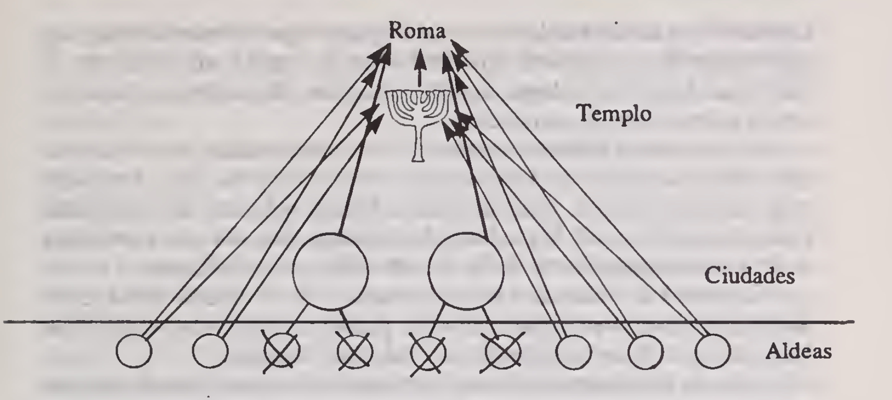
esporádica. La alianza romana con Herodes y sus hijos se explica por las ventajas que éste ofrecía para la defensa, permitiendo así que no se tuvieran que comprometer muchas fuerzas en Palestina, librándolas para las guerras constantes con los partos. Herodes era idumeo, y por lo tanto un "nativo", conocía bien a los romanos y les era totalmente leal, y gozaba de una frágil legitimidad por su casamiento con Mariamne de la familia de los asmoneos.

Pero no les convenía a los romanos permitir una centralización de poder en manos de sus súbditos, de manera que vieron al amplio reinado de Herodes sobre toda Palestina como un fenómeno pasajero. La máxima "divide et impera" fue aplicándose en esta región del imperio. En primer lugar, los romanos fomentaron la fundación y el fortalecimiento de ciudades helenísticas. Estas gozaban de "autonomía", lo cual en la práctica significaba que sus relaciones las establecían directamente con las autoridades superiores sin estar supeditadas al gobierno regional. Además, donde había ciudades había propiedad privada de las tierras, lo cual destruía la cohesión de las aldeas campesinas que descansaba sobre la posesión comunitaria de las tierras. Los campesinos, al no ser "ciudadanos", carecían de cualquier derecho a ser dueños de tierras y se veían obligados al trabajo asalariado, si se quedaban en las tierras, o si no a emigrar para buscar otras formas de subsistencia sin las garantías que anteriormente daban sus vínculos con la comunidad y la tierra.

En aquellas zonas donde resultó difícil fundar ciudades, por las condiciones topográficas desfavorables y la resistencia de la población, como Galilea (su macizo montañoso central, no así el valle del Jordán y del Mar de Genesaret), los romanos establecieron gobiernos basados en conglomerados étnicos. Era otra forma de fomentar las divisiones entre la población súbdita, aprovechando divisiones "naturales" como la de judeos e idumeos, o buscando crear divisiones donde la población no las sentía, como la división de judeos y galileos, que éstos nunca asumieron plenamente por su lealtad al templo de Dios en Jerusalén de Judea, lealtad adquirida durante el período asmoneo.

Uno de los propósitos del imperio en su control sobre el territorio y la población de Palestina era extraer riqueza, lo cual se realizaba a través de un complejo sistema de tributos e impuestos. Había impuestos sobre la tierra, sobre la población, y derechos de aduana y peaje para el uso de puentes y caminos. Cobrar los impuestos era un negocio que se otorgaba por contratos a grandes empresarios que a su vez empleaban a los colectores locales de impuestos. Para la población judía existían además los impuestos del Templo, principalmente el diezmo sobre la producción del campo y el impuesto anual del didracma sobre cada varón. La carga para el campesino común debió ser verdaderamente espantosa.

Podemos representar la estructura social de este período de una manera simplificada con el siguiente esquema:



El imperio extrae riqueza de Palestina por tres vías que se indican en este esquema:

1) Directamente, mediante los cobradores de impuestos que sacan tributo a toda la población,
2) Mediante los consejos de las ciudades, que estaban obligadas a realizar contribuciones para varios servicios que les prestaba el Estado, y
3) Mediante el Templo, sobre cuyos ingresos las autoridades siempre mantuvieron un especial interés.

En el esquema, los círculos en la base representan las aldeas tradicionales, sujetas a una doble explotación por el templo, por un lado, y por las autoridades romanas, por el otro. Las aldeas que tuvieron la desgracia de caer dentro de la esfera de influencia de las ciudades que en números crecientes se fundaron durante esta época, vieron expropiadas sus tierras para formar el patrimonio que se distribuían los ciudadanos que cultivaban "sus" tierras ahora privadas a través de mayordomos, esclavos, y obreros asalariados, sistema que conocemos por las parábolas de Jesús.

Fue durante el largo reinado de Herodes el Idumeo (37-4 a.C.) que se fue configurando la Palestina romana. Herodes gobernaba sobre todo el territorio que había sido de los asmoneos en virtud de su hábil manejo de sus relaciones con Roma. Fue un protegido de Antonio durante el triunvirato de Antonio, Lépido y Octavio (43-37 a.C.), pero pudo transferir sus lealtades a Octavio cuando éste derrotó a Antonio en el año 31 a.C. y fue proclamado emperador "Augusto" por el senado.

Herodes era idumeo y por lo tanto judío, aunque no de antiguo abolengo. Durante su reinado se portó como judío con sus súbditos judíos, evitando demostraciones en sus poblados que ofenderían sus sensibilidades. Pero fue también el fundador de muchas ciudades helenísticas, donde adornó sus avenidas con estatuas y construyó gimnasios y otras obras que para los judíos eran paganas. Entre las

ciudades que fundó estaba el soberbio puerto que llamó Cesarea, con obras portuarias y urbanas que la hacían la ciudad más cómoda de Palestina. Aquí fue el lugar desde el cual los procuradores posteriormente gobernarían la provincia.

En Jerusalén Herodes emprendió la construcción de un templo remozado, ampliado y adornado de forma soberbia. Su esplendor sobrepasaba cualquier cosa conocida. Construyó además un palacio para su propio uso en la ciudad y la fortaleza Antonia que controlaba el área del templo. Fuera de la ciudad edifició un anfiteatro.

Convirtió a Samaria en una ciudad con el nuevo nombre de Sebaste. E hizo varias fortalezas en puntos estratégicos, entre ellos Masada en el desierto al occidente del Mar Muerto.

Aún un listado parcial como éste causa sorpresa. Unicamente era posible un plan tan ambicioso de construcciones mediante la imposición sobre la población de una tremenda carga impositiva. Este largo gobierno de lujo desmedido ayuda a explicar la formación de una gran resentimiento popular. Desde la muerte de Herodes (4 a.C.) hasta la destrucción del pueblo de Israel como nación campesina en el 135 d.C., se dio una larga lucha popular que marca el fin de Israel con una gloria y heroicidad especiales en su gloriosa historia.

Las "filosofías" de los judíos

Josefo dice (B.J. II.119ss) que entre los judíos había tres filosofías, la farisaica, la saducea y la esenia. Considerando los números que atribuye a cada filosofía [fariseos, "más de seis mil" (A.J. XVII.42), los esenios "más de cuatro mil" (A.J. XVIII.20) y los saduceos "apenas unos pocos" (A.J. XVIII.17)] se puede apreciar que la gran mayoría de la población no era parte de ninguno de estos grupos. Por la descripción que hace Josefo de estas filosofías en A.J. XVIII.119-166, se puede apreciar que se trata de grupos más o menos disciplinados (los esenios más, los saduceos menos) que basaban su forma de vida sobre su interpretación de las tradiciones de las Escrituras. Los saduceos eran un grupo de la aristocracia basada casi exclusivamente en el templo. Los esenios y los fariseos estaban en más estrecho contacto con el pueblo y según su estilo de vida se puede inferir que provenían de las capas medias de la sociedad. Los fariseos con su enseñanza de una forma de vida que se medía por la fidelidad personal a la ley de Dios, dejaron una impresión profunda y permanente en el judaísmo de la Diáspora que se vio obligado a vivir fuera del contacto con la tierra.

En las primeras páginas del libro XVIII de sus Antigüedades, Josefo admite la intrusión reciente de una "cuarta filosofía" introducida por Judás un Gaulanita de Gamala (al oriente del Mar de Galilea) que fue motivo de tumultos y disturbios en Palestina. Judas surgió en ocasión del censo de Cireneo, gobernador de Siria (6 d.C.), predicando

que someterse al censo era igual a someterse a la esclavitud. No rehuía al homicidio para lograr sus propósitos (A.J. XVIII.5). Enseñaba que no se debía aceptar señores mortales (Thnētous despotas) al lado de Dios (BJ II.118).

¿Cómo debemos entender esta "cuarta filosofía" a la cual Josefo no da nombre sino de su fundador, Judas "el galileo"? Es evidente que el historiador, a pesar de no simpatizar con él, le atribuye una gran importancia en los sucesos que llevaron a toda la nación a una guerra contra Roma que Josefo consideraba suicida. Durante la guerra, sesenta años más tarde (66-74 d.C.), encontramos entre los líderes radicales a un tal Menajem que era hijo o nieto de Judas, lo cual indica alguna medida de continuidad durante los disturbios que marcaron este período. Pero durante la defensa de Jerusalén durante los años álgidos de la guerra (67-70 d.C.) encontramos cinco facciones radicales que rivalizan por la conducción revolucionaria: sicarios, zelotas, idumeos, seguidores de Juan de Gischala, y seguidores de Simón bar Giora (BJ. V. 248-250). Y ninguno de estos bandos era una organización directamente descendiente de Judas.

Parece, entonces, que la cuarta filosofía no era una secta ni tampoco un movimiento revolucionario organizado. Fue más bien una doctrina articulada por vez primera por Judas, que encontró un terreno abonado por los sufrimientos del campesinado de Judea y Galilea, dando origen a un movimiento popular continuo a lo largo de más de un siglo con diversas expresiones orgánicas en diferentes momentos. Es en reconocimiento de su núcleo doctrinario como interpretación de las tradiciones de Israel que Josefo, a regañadientes, lo admite como otra filosofía judía al lado de las tres que él consideraba legítimas. Pero Israel fue en sus orígenes un movimiento libertario de campesinos, que Judas con su llamado a no reconocer otro señor fuera de Dios estaba rescatando en su pureza. Históricamente hablando esta cuarta era la más legítima filosofía judía entre las que rivalizaban en el primer siglo.

El movimiento popular de Israel

Nuestra hipótesis es que, a lo largo de los años 6-135 d.C., debemos entender los muchos conflictos que hubo como expresiones de un solo movimiento popular que no logró articularse detrás de una "vanguardia" sino hasta los últimos años, cuando Simón bar Cosiba (=bar Cojeba) la dirigió hasta su destrucción por la fuerza de las armas romanas. Tomamos como expresiones de este movimiento: Judas el Galileo, Jesús el nazareno con Juan su precursor y con sus seguidores, Teudas, los sicarios de la década de los cincuenta, las varias facciones revolucionarias durante la primera guerra con Roma (66-74 d.C.), y la rebelión que dirigió Simón, que desembocó en la segunda y última guerra con Roma (132-135 d.C.).

De la rebelión de Judas en el año 6 d.C. no sabemos nada sino lo que Josefo nos dice acerca de su amor insobornable a la libertad y su convicción de que ésta se debía defender por las armas, ya se venciera o se pereciera, en cuyo caso ganarían al menos honra y fama (timên kai kleos, A.J. XVIII. 5). Es probable que haya perecido en combate, pero de esto no poseemos información.

Alrededor del año 30 d.C. surgió en Galilea un movimiento en torno a un maestro de Nazaret que se llamaba Jesús. Lo conocemos a través de los cuatro evangelios que fueron escritos fuera de Palestina por seguidores interesados en Jesús, ya no como un líder popular, sino como fundador de un nuevo camino hacia Dios y la salvación abierta para todos, judíos y gentiles. A pesar de esta tendencia de nuestras fuentes de información, nos parece posible leer su actuación en Galilea y posteriormente en Judea como otra expresión del movimiento popular que tanto agitó la escena palestina en esos años.

Desde este punto de vista se destacan varios elementos en el movimiento de Jesús: Primero y ante todo, vio como el antagonista principal del reino de Dios al templo de Jerusalén y a los maestros fariseos en Galilea. Como Judas, su tema central era que Dios es rey y que podemos esperar su Reino como una nueva y más perfecta sociedad. A diferencia de Judas creyó que la opresión más onerosa era la de los religiosos judíos, más que la de los romanos. El momento climático de todo su movimiento fue un ataque simbólico al templo, seguido por varios días de polémicas con los sacerdotes y escribas que allí dominaban hasta que ellos lo eliminaron con la fuerza bruta. Pero ya en Galilea había señalado a las enseñanzas de los fariseos como la justificación de la opresión del templo.

En segundo lugar, la estrategia del movimiento de Jesús fue atacar en el plano ideológico, buscando deslegitimar un dominio que se sostenía sobre la ley de Dios. "El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado". Dios es un Padre bondadoso antes que un juez temible. El Reino es como un terrateniente que paga a todos el jornal porque la necesitan, aún aquellos que no han realizado el trabajo para "merecerlo" (Mat. 20.1-15). Si el Dios de Israel es así no puede estar preocupado con el cumplimiento de deberes religiosos, sino más bien con lo que hace a la vida. Comparado con Judas, la estrategia popular de Jesús se parece a la de Gramsci frente a Lenin. Donde Judas busca el poder para desde allí transformar las condiciones de la vida del pueblo, Jesús busca quitar la base del consenso sobre la cual el templo oprime al pueblo, después de lo cual el problema del poder podrá abordarse de una manera distinta.

En tercer lugar, Jesús busca desde ya crear una pequeña comunidad que se organice según las relaciones de hermandad que caracterizarán el Reino de Dios. Ni las riquezas ni las conexiones familiares valen nada para esta comunidad, sino solamente la disposición de ponerse por

completo a la disposición de los "hermanos". El movimiento exige de sus adeptos una ruptura con la sociedad, la entrega de sus riquezas y el abandono de sus familias. Como en el tema anterior, vemos que para Jesús el asunto del poder deja de ser primario en la dirección que le da al movimiento popular. O quizás debíamos decir que el poder surge de la base más que de una organización vertical. Para Jesús Dios es así, pues es como un terrateniente que expone a sus enviados y a su propio hijo al abuso del poder de personas más pequeñas que no entienden o no quieren entender los propósitos últimos del Reino (parábola del viñador, Mr. 12.1-12).

Por último, el movimiento popular tal como Jesús lo concibió parece haber sido un nacionalismo abierto. No por casualidad se pone en su boca durante el asalto crítico al templo palabras de Jeremías y del Tercer Isaías, "Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones (Is. 56.7) pero vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones (Jer. 7.11)". Jeremías también criticó el templo y su personal y pidió al pueblo reconocer en la presencia babilónica la voluntad de Dios para la vida de su pueblo (Jer. 25.1-10). Enfrentándose a la Golá con sus pretensiones de pureza racial, los profetas populares del Tercer Isaías promulgaban una visión generosa y abierta de la salvación de Dios. Jesús busca colocar el movimiento popular de Galilea y Judá en esta línea abierta, nacionalista pero no excluyente.

El movimiento de Jesús sobrevivió a su muerte a manos de las autoridades judías y romanas en Jerusalén. Se transformó en un movimiento contestatario que vivía según principios de vida en común (Hch. 2.42.47), y que desde Jerusalén cuestionaba la legitimidad del templo (el sermón de Esteban en Hch. 7) y de sus autoridades, que eran culpables de matar al autor de la vida y que eran invitados a arrepentirse (sermón de Pedro, Hch. 4.8-12). La represión de las autoridades fue su respuesta, y fueron ejecutados primero Estéban, luego y bajo Herodes Agripa I, Santiago, y finalmente por orden de Anano en el año 62 d.C. el otro Santiago "hermano del Señor". Después de esta severa represión el movimiento de Jesús no jugó un papel durante la defensa de Jerusalén. Fue obligado a salir de Israel, sobreviviendo en las ciudades del imperio donde se formaron "iglesias" para poner en práctica la esperanza popular del movimiento. Pero deja con eso de ser parte de la historia de Israel.

Según Josefo A.J. XX.97ss. surgió en tiempos del procurador Cuspio Fado (44-46 d.C.) un tal Teudas que se decía ser profeta y que logró un seguimiento popular para "partir el Jordán". Su movimiento terminó abruptamente cuando el procurador, viendo el peligro a su autoridad, decapitó a Teudas y trajo su cabeza a Jerusalén.

Durante los años siguientes hubo diversos incidentes en los que la población, tanto urbana como rural, protestó contra abusos de poder de parte de las autoridades. Tiberio Alejandro, procurador de 46 a 48,

sentenció y crucificó a Santiago y Simón, hijos de Judas el Galileo, aunque Josefo no nos informa sobre sus actividades revolucionarias (A.J. XX.102).

Temprano durante la gestión de Félix (52-60 d.C.), el movimiento popular asumió una nueva modalidad en la forma de un grupo organizado de sicarios. Estos revolucionarios asesinaban a personas que consideraban enemigos del pueblo en medio del gentío de peregrinos en las festividades. La modalidad era portar una daga bajo su ropa, matar súbitamente a la víctima y desaparecer en la multitud (B.J. II. 254-56). El primer blanco de esta actividad fue el Sumo Sacerdote Jonatán, lo cual es significativo por indicar que entendían que su opresión venía de la clase dominante judía. De hecho, esta táctica no podía funcionar contra las autoridades romanas, pues ellos no se mezclaban en el gentío de las celebraciones judías. Los sicarios aparecerán luego durante la guerra, de manera que parece que formaban un grupo organizado.

La insurrección que encendió la guerra contra Roma en el año 66 d.C., parece haber surgido más o menos espontáneamente en distintos lugares como una reacción popular a una serie de abusos. Entre éstos se destaca la decisión del emperador Nerón a favor de los griegos en un pleito en torno a una sinagoga en la ciudad de Cesarea. Entre los líderes, Josefo destaca los cinco grupos arriba enlistados (págs. 116-117). Al comienzo de la insurrección hubo un esfuerzo de las autoridades en Jerusalén de dirigirlo y encausarlo. Anano, el Sumo Sacerdote, asumió la dirección de un gobierno provisional. Este gobierno nombró a Josefo, un joven sacerdote afiliado a los fariseos, para que dirigiera la campaña en Galilea, donde las hostilidades eran muy serias. Su intención parece haber sido tanto vindicar las ofensas de los romanos contra la población judía como evitar que el movimiento revolucionario tomara un cauce radical en contra de los mismos sacerdotes. Hubo una serie de combates a lo largo de un año, pero las fuerzas rebeldes fueron después encerradas en Jotapata, un pueblo en el corazón de la sierra de Galilea. Jotapata cayó en el verano de 67 d.C. y casi todos los defensores perdieron la vida, muchos de ellos por sus propias manos. Josefo fue tomado prisionero.

Los rebeldes habían logrado tomar la ciudad de Jerusalén y durante los siguientes años ésta fue el escenario de los encuentros más serios. Menajem, un descendiente de Judas el Galileo, condujo un asalto victorioso al palacio de Herodes en la ciudad, pero fue asesinado por el líder Eleazar del bando sacerdotal, obligando a sus seguidores a retirarse de Jerusalén y refugiarse en Masada, donde resistieron hasta el final de la guerra. En el año 67 los zelotas apelaron a los idumeos a venir en su ayuda con el argumento que el gobierno provisional estaba tramando un arreglo con los romanos (lo cual puede haber sido cierto). El Sumo Sacerdote fue asesinado y un nuevo Sumo Sacerdote escogido

democráticamente por suertes, siendo escogido un tal Phani, aparentemente un campesino (B.J. IV.155ss.). Esto es un precioso ejemplo del carácter social de la lucha de los zelotas, cuyo origen parece haber sido de entre las aldeas de Judá.

Durante esta primera fase de la lucha en Jerusalén jugaron un papel significativo los sicarios, entre los que Josefo cuenta a Menajem. Fueron ellos quienes incendiaron la casa de Ananías, un sumo sacerdote, y el edificio de los archivos públicos donde se archivaban los controles de las deudas de los pobres (B.J. II.427). Se retiraron de la ciudad y resistieron en la fortaleza de Masada hasta el año 74 d.C.

Durante la batalla de Jerusalén surgieron como los principales líderes Juan de Gischala (un pueblo del interior de Galilea) y Simón bar Giora, éste de Gerasa en Transjordania. Simón en particular era un revolucionario radical con un programa de eliminación de las riquezas y otras características de desigualdad. Era, además, un hombre disciplinado, cuya conducción militar de la defensa de la ciudad fue de lo más eficaz. Cuando Tito tomó la ciudad en el año 70 d.C., llevó a Juan y a Simón cautivos para exhibirlos en su triunfo público ante el pueblo de Roma.

Con la caída de Jerusalén la rebelión perdió toda posibilidad de éxito. Los líderes revolucionarios y populares pudieron aglutinar una gran masa y efectuar una guerra de gran envergadura. Casi toda la población judía se vio obligada a unirse a la rebelión que conducían las fuerzas populares. Estas tenían su base principal en el campesinado, de donde provenían los zelotas, los sicarios, y las fuerzas de Juan de Gischala, pero también entre los elementos populares de las ciudades como Cesarea y Gerasa. Tuvieron en Jerusalén la dificultad normal de un movimiento revolucionario, de tener a la vez que luchar contra los elementos elitistas del pueblo para hacer la revolución y también hacer la defensa contra los ataques del imperio. No dejó de complicarles la situación los conflictos entre los mismos líderes revolucinarios por posiciones de preeminencia en el movimiento, lo cual llegó por momentos hasta el asesinato entre facciones rivales. Pero lo decisivo en la derrota de las fuerzas populares fue el poderío incomensurablemente superior de las legiones romanas, que terminó aplastando toda la resistencia.

En algunos lugares pudieron mantenerse algunos años más focos de resistencia. El último en caer fue Masada, donde se habían parapetado los sicarios. Murieron en un célebre suicidio colectivo ante una situación desesperada en el año 74 d.C.

Todavía no fue el fin. La suerte de los campesinos seguía siendo intolerable. La destrucción del templo y de Jerusalén hacía difícil levantar un proyecto en la línea de los deuteronomistas y de los macabeos. La revolución que explotó en el año 132 d.C. tuvo como un eje la reforma agraria, como se desprende de los documentos que dejaron los revolucionarios en las cuevas de Murabba'at y Najal Hever.

Esto sucedió durante el gobierno del emperador Hadriano. Este pasó por Palestina en el año 130 d.C., dejando varios monumentos helenísticos en ciudades como Cesarea y Tiberias. Posiblemente fue en este momento que lanzó el proyecto de formar, donde había estado Jerusalén, una ciudad romana llamada Aelia Capitolina, acceso a la cual estaba prohibido a los judíos.

Lamentablemente sabemos muy poco de este movimiento revolucionario encabezado por Simón bar Cosiba. Parece haber sido un movimiento de gran envergadura, comparable con la primera revolución de los años 66-74 d.C. El líder indiscutido fue Simón. Implementó reformas legales importantes, especialmente en cuestiones agrarias. Tuvo como un asesor principal al famoso rabino Akiba, quien lo llamó la "estrella de David", un título mesiánico tomado de Nú. 24.17. Simón evitó confrontaciones abiertas con las tropas romanas, limitándose a acciones de hostigamiento. Sus fuerzas se refugiaron en cuevas desde las cuales pudieron sostener su lucha. Hadriano tuvo que enviar uno de sus mejores generales, Julio Severo, para sofocar la rebelión. Este logró acorralar a Simón en la ciudad de Bethar, cerca de Jerusalén, lugar que cayó en el curso del año 135 d.C. Lo demás fue buscar a las fuerzas restantes en las cuevas del desierto hasta "limpiar" toda la resistencia.

Las medidas que los romanos tomaron lograron eliminar de Palestina los restos del experimento Israel. Ciudades helenísticas dominaron el territorio, los centros religiosos y culturales de Israel fueron destruidos, y la identidad cultural de los campesinos fue en poco tiempo eliminada.

Aquí termina la historia de Israel, el pueblo de Yavé.

Epílogo Jamnia

Antes de la batalla de Jerusalén, un famoso rabino fariseo llamado Johanan ben Zakkai se retiró de la ciudad, declaró su desaprobación de la insurrección, y consiguió permiso de los romanos para establecer en Jamnia un territorio que había sido antes Filistea un *bet din*, casa de estudio y de ley (es decir, una corte). Fue allí, bajo el liderazgo de Johanan, que se pusieron las bases para el judaísmo rabínico que daría identidad por muchísimos siglos a los judíos dispersos en los centros urbanos del mundo. Ser judío dejó de significar pertenecer al pueblo campesino de Israel, para convertirse en la pertenencia en una comunidad que vive de acuerdo con las leyes y las costumbres que Dios dio a Moisés, y que los rabinos interpretaron para que sirvieran de normas para la vida en los centros urbanos del mundo.

Bibliografía

Apéndice A: Bibliografía de materiales para profundización en castellano

Sobre la historia de Israel se han traducido al castellano muchas obras, aunque la mayoría de ellas ya no se consiguen. A continuación ofrezco al lector una lista selecta únicamente de aquellas obras que son de alta utilidad:

Roland de Vaux. *Historia antigua de Israel.* 2 tomos. Madrid: Cristiandad, 1975.

Roland de Yaux. *Las instituciones del Antiguo Testamento.* Barcelona: Herder, 1964.

Johannes Leipoldt y Walter Grundmann (eds.). *El mundo del Nuevo Testamento.* Madrid: Cristiandad, 1973.

Joachim Jeremias. *Jerusalén en tiempos de Jesús.* Madrid: Cristiandad, 1977.

Siegfried Herrmann. *Historia de Israel.* Salamanca: Sígueme, 1979.

Para profundizar en el análisis del modo de producción asiático es muy valiosa la antología de Bartra:

Roger Bartra (ed.). *El modo de producción asiático.* México: Era., 1969.

Apendice B: Bibliografía de las obras más importantes que guían la lectura de la historia de Israel que se ofrece en esta obra

Es imposible reconocer la deuda de quien escribe con una multitud de eruditos. Además, no será útil para el lector hacer el esfuerzo de producir una bibliografía amplia como apéndice a una obra como la presente que se entrega

para uso popular. Sin embargo, la honestidad científica exige una mínima indicación de los historiadores científicos sobre cuyas obras se apoya esta presente lectura en sus aspectos más discutibles. Esto se puede hacer en breve espacio y a eso paso:

Si hay un científico que se destaca entre quienes guiaron con sus escritos al autor es el alemán Albrecht Alt. Alt era un investigador meticuloso que siguió un método que llamó "historia de territorios" (territorialgeschichtliche Methode). Su enfoque era básicamente administrativo, preguntando por las divisiones administrativas del territorio de Palestina en sus diferentes épocas. Es evidente que con ello dista mucho de ser una investigación de la vida del pueblo. Pero sus preguntas constantes sobre la geografía de los gobiernos y los imperios dio una impresionante concretez a su obra. Su obra la publicó en revistas científicas, que al final de su vida recogió en dos temas de *Kleine Schriften zur Geshichte des Volkes Israel* (München, 1953). Después de su muerte en 1956, Martin Noth juntó más estudios para añadir un tercer tomo para la segunda edición de 1959. Los múltiples e importantes estudios de estos tres tomos me han servido muchísimo para todos los perídos de la historia de Israel.

Una de las áreas más complicadas para la historia de cualquier pueblo de la antigüedad es la cronología. Después de luchar con los enredos que presenta al investigador, determiné al final que no era posible hacerme cargo de resolver tan complicada maraña. Entonces determiné para el período de la monarquía de Israel y Judá (931-586 a.C.) seguir estrictamente a De Vries y así evitar la tentación de un eclecticismo caprichoso y arbitrario. El esquema de De Vries se puede encontrar en:

S.J. De Vries. Artículo "Chronology of the Old Testament", *Interpreter's Dictionary of the Biblie* (Nashville: Abingdon, 1962), vol. I, págs. 580-99.

Para los orígenes de Israel he encontrado de gran utilidad, no solamente para detalles históricos, sino también para una lectura desde los pobres, la obra de Norman K. Gottwald:

Norman K. Gottwald. *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll: Orbis, 1979.

Para el problema crucial de la evaluación crítica de las fuentes históricas deuteronomística y cronista, me he servido con preferencia de las siguientes obras:

Martin Noth. *Überlieferungsgeschichtliche Studien.* Tübingen, 1957 (edición original de 1943). Esta es la obra fundamental sobre la cual se apoyan todos los investigadores posteriores.

Richard Elliott Friedman. *The Exile and Biblical Narrative. The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works.* Chico: Scholars Press, 1981.

A.D.H. Mayes. *The Story of Israel between Settlement and Exile. A Redactional Study of the Deuteronomistic History.* London: SCM Press,

1983. Conozco la obra de Manfred Weippert sobre la historia de Israel que está detrás de II R. 22 a II R. 17 únicamente por el informe en Mahyes, págs. 120-22.

Para interpretar la dinámica social del período persa, me han sido de especial utilidad las obras de Hanson y Peterson:

Paul D. Hanson. *The Dawn of Apocalyptic. The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*. Philadelphia: Fortress, 1975.

David L. Petersen. *Late Israelite Prophecy: Studies in Deutero-Prophetic Literature and in Chronicles*. Chico: Scholars Press, 1977.

Otras obras que han guiado diferentes períodos son:

B. Oded. "The Historical Background of the Syro-Ephraimite War Reconsidered", *Catholic Biblical Quarterly*, 34 (1972), 153-65.

B. Mazar. "The Tobiads", *Israel Exploration Journal*, VII (1957), 137-45; 229-38.

Martin Hengel. *Judaism and Hellenism*. 2 tomos. Philadelphia: Fortress, 1974.

Burton L. Mack. *Wisdom and the Hebrew Epic. Ben Sira's Hymn in Praise of the Fathers*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

H. Jagersma. *A History of Israel from Alexander the Great to Bar Kochba*. Philadelphia: Fortress, 1986.

David M. Rhoads. *Israel in Revolution, 6-74 C.E.* Philadelphia: Fortress, 1976.

David C. Hopkins. *The Highlands of Canaan. Agricultural Life in the Early Iron Age*. Decatur, Georgia: Almond, 1985.

Frank S. Frick. *The Formation of the State in Ancient Israel*. Decatur, Georgia: Almond, 1985.



Impreso en los Talleres
de Imprenta y Litografía VARITEC S.A
San José, Costa Rica
en el mes de mayo de 1989
su edición consta de 2.000 ejemplares

ISBN 9977-904-94-

HISTORIA SAGRADA HISTORIA POPULAR

Historia de Israel desde los pobres (1220 a.C. a 135 d.C.)

Jorge Pixley

El autor de esta obra es profesor de Biblia en un seminario teológico, y esta obra se ha escrito con fines pedagógicos. Sus destinatarios privilegiados son pastores, maestros de escuelas bíblicas, delegados de la palabra y seminaristas. Quiere ofrecer a personas que tienen un conocimiento mínimo de los libros bíblicos y una fe en el Dios de la Biblia, un marco histórico para leer con mayor inteligencia estos libros que les son sagrados. Por esta razón se dedica algún espacio a situar históricamente los libros bíblicos, más espacio de lo que sería necesario en una historia de Israel religiosamente desinteresada. Pero estamos convencidos de que la historia de Israel es útil y valiosa para quienes no son creyentes, y el autor cree haber escrito un libro que podrá leerse con provecho y sin ofensa por quienes no creen en la providencia de Dios.


INFORMATION
CONSERVATION, INC

